

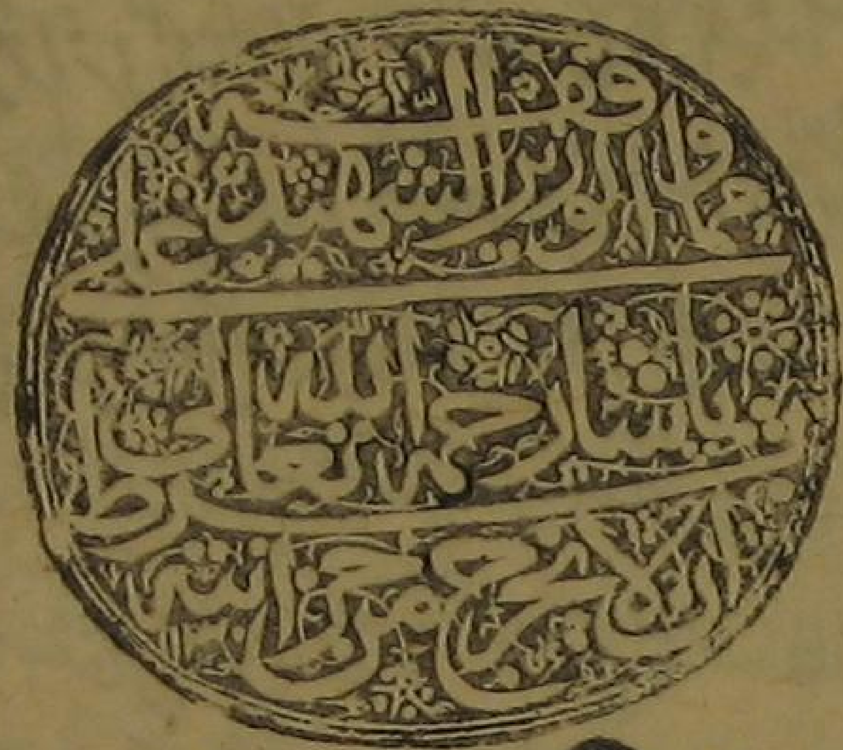
حاشية المرحوم خواجه زاده صاحب التهافت
على شرح الطوالع للفاضل الاصفهاني

[illegible]

رحمه الله تعالى مصنفه

شرح طوالع

كتابه ؟



١٥٩٧

عدد اوراق طعاه ور

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون

الحمد لمن هو واجب الوجود وفايض الفضل والجود وتسامى في
ذاته وصفاته وتنزه عن شوايب النقص وسماته والصلوة
على من هو بالغ فيما يمكن لبني نوعه الى الاقصى وتناهى في تبليغ الاحكام
والهدى محمد الذي ما ينطق عن الهوى وعلمه شديد القوى وعلى آله
وصحابه الذين لهم اثر في اعلاء اثره المتعادين كل بغيه واسره
وبعد فيقول العبد الفقير الضعيف المتعطش الى زلال رحمة ربه اللطيف
مصطفى بن يوسف لما عاينت اعلام العلوم عالية في الاعيان و
مدارسها سامية في البلدان على وجه نفتح مغلقها واكشف معضلها
باجتهاد الفضلاء واشتغال العلماء ما هذا الا من حماية السلطان الاعظم
وعناية الملك الخاقان الاكرم مالك ملوك الطوايف والامم ومستعبد رقاب
الروم والعجم السلطان محمد بن مراد خان خلد الله في ملكه وسلطانه
وجعل الدهر منتجز اجوده واحسانه ولازالت البيض طراز ولاياته
والقوارس لوازم اعدائه بمن كان في ظله الظليل من المدققين والمحققين
ومشتغل بذكره الجميل من المدرسين والمحصلين لازالت رياض الافاضل مخضرة
بفيضان مياه افضاله وقلوب العلماء منورة بطلوع
ذكاء كماله وشاهدت علو همة صاحبه الذي صاحبه

السعادة

السعادة الابدية ورفعة دولة وزيره الذي ازهر في حدايق جلاله اشجار
الكرامة السرمدية وكان بدور الامال طالعة مسفرة بابانه
ووجوه الاحوال ضاحكة ومستبشرة باشارته ولقد صدق اصحاب
الخبر ان رايه في تدبير احوال المسلمين صايب واطبق العقلاء قاطبة
على ان فكره في قهر الكفرة المشركين ثاقب كيف لا وهو مفتاح لكل
غلق ومصباح في كل غسق فيتفتح بتوجهه ابواب الحصن الحصين
ويستقبله بالنقاية مفتاح السور المبين ما هذا الا نور رباني
وفضل الهي للخلايق يستنير بانواره اهل المغارب والمشارق
حفظه الله تعالى عن الموانع والعوائق وصانه عن الحوادث والطوارق
من لا ينظر اليه بالاستقامة كان اعمى ومن لم يتفرج في شرف زمانه
صار ابكى وكل لسان لم يحمده كان بالسنان مجروحا وكل جنان
لم يشكره كان عن الجنان مطروحا اجرى الله انار رافته وانوار
شفقته على كافة اهل الاسلام وربط اطناب دولته باوتاد
الخلود والدوام اتحف تحف المحامد لذلك السلطان العظيم الشان
اولا واهدى هدايا الاثنية الى صاحبه الوزير الكبير الجلي البرهان ثانيا
اذ بهما ربط العتيد وجلب المزيد في الدارين على ان اتحاف الملوك
احدى الدولتين ولما اراد ان يسمى تلك التحف والهدايا ببرور الدهور

وان لا ينفى بكرور الاعوام والشهور، توسل الى الفوز بهذه
السعادة العظمى والغاية القصوى، بجمع الفوائد وضبط العوائد على
شرح قدوة المحققين واسوة المدققين، ينبوع الفضل والفضائل شمس الحق
والدين الاصفهاني روح الله روحه، وزاد في اعلى فراديس الجنان فتوحه،
لطوالع الانوار من مطالع الانظار، من مصنفات سلطان المحققين
وقطب المناظرين، رئيس المفسرين، ورأس المدققين، القاضي البيضاوي
بوأه الله مع الابرار والمقربين، واسكنه في مراتب الشهداء ومقامات الصادقين،
وذلك الجمع والضبط وان لم يخل عن الخلل، ولم يزل عن الزلل، لكن
لما كان محلى باسم من صار في كل لسان محمودا، وفي كل احسان موجودا
الذي فضله ذائع، وجوده شائع، على وجه قال معن في جوده معترفا،
ونادى حاتم طي في شأنه منصفا، يا من يحاول كشف بحر انكار جوده
وقد كان البر والبحر منه مترعا، وهو ذلك الوزير الذي عجز عن توصيف
كماله كمال نطاق الفصحاء والبلغاء، وتحير في ادراك ادراكه اذكار فحول
العقلاء والفضلاء، صار نقصه كمالا جليلا، وقبحه جمالا جميلا، سيما اذا
نظر اليه لحاظ عين العناية العميم، او لاحظ ذلك الزيف بلاحظة القويم، او
لامس به اياد الفخيمة المنيلة للمنال، بل اشار اليه انامله الكريمة المزيلة
للملال، وهذا هو غاية بغيتي ونهاية منيتي، والله المسئول لنيل المرام

ومنه

ومنه العون في كل المقام، انه خير مدعو واكرم مجيب، ومن يتوكل عليه فهو حسيب
قوله الحمد لمن وجب وجوده وتوالت آلاؤه الخ اختير في الطريقة على ما هو المتعارف
من بعض المحمود نعتين احدهما تفخيم شأنه وتعظيم سلطانه لما ان في
الابهام ما ليس في غيره وثانيهما تنبيه على غاية اختصاص الحمد به تع
ونهاية استحقاقه له حتى لو لم يذكر باسمه العلم في مقام الحمد لم يذهب وهم احد
الى غيره وخص بالذكر من صفاته العلى واسمائه الحسنى ما هو اخص بها
اعني الوجوب الذاتي اذ المقتضي لا بد ان يحيط بانواع الصفات الكمالية
ويتقدس عن جميع سمات النقصان فاذا هو معدن لكل كمال و
مبعد عن كل كلال كما لا يخفى على سليم البال ولا يخفى الفائدة في ترك
عطف القرائن بعضها على بعض ايذانا بانه تع يستحق الحمد على كل واحد من
تلك الصفات لا على المجموع من حيث هو هو فقط قوله ضمن هذه الخطبة الى فيه
اشعار بان براعة الاستهلال لا يلزم ان يكون في اوله كما يوهم ظاهر
اصطلاح حاصل يكون فيها سواء كان في اوله او غيره فلا اعتبار بذلك الايهام
اذ المراد من الاول المأخوذ فيه ليس اولا حقيقيا بل هو اعم منه قوله براعة الاستهلال
وهي في الاصطلاح عبارة عن ذكر ما يشعر بالمقصود في اول الكلام وسواء ذكر
موضوع الفن او اغراضه الذاتية او مسائله او غايته او غير ذلك وفي اللغة يقال
الاستهلال لافتتاح الكلام كما يقال استهل المقصود لفتحه والبراعة التفوق

فمعنى براعة الاستهلال مضافا ما يسوق في افتتاح الكلام ما يصعب الى الاستهلال
اضافة الحال الى المحل واما سمي به اصطلاحا فلما انه من المعنى اللغوي
لان هو المستعمل على هذه الصناعة فان الاول على هو حال عنها ومنها معنى قولهم
خطبة كل كتاب ومفتتح كل باب ينبغي ان يكون مناسبا له بان يكون فيه اشارة
الى معظم اصوله ومجمل فصوله قوله هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها
فيه تصريح بان مورد الحمد اللغوي اللسان خاصة اذ الثناء وكذا النداء لا يكون الا
به وبان متعلقه المحمود عليه عام وهو ظاهر لكن لا بد ان يكونه امرا اختياريا
اذ الحمد يختص بالفاعل المختار فان قيل فالزم ان يكون متعلق الحمد امرا اختياريا
فما معنى قوله حمدت الرجل على شجاعته ونحوها من الملكات النفسانية التي لا مدخل
للاختيار فيها قلنا هي وان كانت ملكة نفسانية لكنها تدل على افعال
اختيارية كالاقدام على المهالك والتورع في المحارب فبهذا الاعتبار جعلت
محمودا عليها كما جعلت صفاته الذاتية كالعلم والقدرة والارادة محمودا عليها وان
كان نفس الذات الفاعل من الاختيار لانه لما كان ذاته كافية فيها جعلت تلك
الصفات بمنزلة الافعال الاختيارية التي يستقل بها فاعلها قوله المسلوم ليس التكرار ال
[illegible] الا كما هو عادي او لا سلام عنه لا جواز ان يكون وصف العالم بناء على التقدير
الكثرة بناء على جواز الاتفاق [illegible] فصل الاتفاق التي لا من البرهان العقلي قوله
لا اسلم بالوجوب الى آخر كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة زاعمين بان صفاته عين ذاته فان قيل

فان قلت كون صفة الشيء عينه امر غير معقول لكنه يصدر القول به عن العقلاء
اذ المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وهل هذا الكلام ظاهر الفساد
يمتنع الادعاء به بل لا حاجة في ابطاله الى التمسك قلت هذا ناش
من عدم التعقل لما قصدوا عما قالوا وليس مرادهم ان هناك ذاتا لها صفة
هي عينه حقيقة كما يتبادر الى الاوهام بل معناه ان ذاته يترتب عليه ما يترتب
على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية وحدها في انكشاف الاشياء
عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته فانه لا يحتاج
في الانكشاف والظهور عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات والاشياء باسرها منكشفة
عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار على الذات ما يترتب على صفة العلم فقالوا هي عين ذاته
بهذا الاعتبار ولكن العينية بهذا المعنى امر معقول ومقبول عند الاذهان
السليمة وكذا الحال في القدرة فانه لما كان ذاته مستقلة في التاثير بحيث لا يحتاج
فيه الى صفة زائدة عليها هي القدرة كما في ذواتنا وترتب على ذاته ما يترتب عليها
من التاثير والايجاد كانت عين ذاته بهذا المعنى وكذا الحال في سائر الصفات
الحقيقية بالوجوب والصفات متحدات بالذات في الحقيقة ومغايرات بالاعتبار و
المفهوم وانت خبير بعد احاطة ما سبق من كشف مرامهم بان مرجع الى نفي الصفات كلامهم
مع حصول نتايجها وثمراتها من الذات وحدها وانت [illegible] نوع لهذا التقرير
الظاهر والتحرير الواضح ما اورده بعض المحققين من الالزام عليهم بان العلم مثلا لو كان

عين الذات لزم ان يكون قدرة وارادة بل عالما وحيا وقادرا ومريدا وصانعا
للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات
قوله محيط بالمعلومات التي لا تتناهى الخ لا كما زعمه بعض من انه تعالى لا يعلم
ما لا يتناهى لان الموجب لعالميته ذاته تع والمقتضي للعالمية ذوات المعلومات
على السواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها سواء كانت ممكنة او واجبة او ممتنعة
بخلاف القدرة فانها مختصة بالممكنات شاملة لجميعها دون الواجبات والممتنعات
لان الموجب لقادريته كعالميته وان كان ذاته تع لكن المصحح لتعلق القدرة هو الامكان
قوله متعلق بكل شيء من الكليات والجزئيات الخ اي يعلم الكلي على وجه كلي والجزئي
على وجه جزئي لا كما ذهبت اليه الفلاسفة من انه تع لا يعلم الجزئيات على وجه جزئي بل
على وجه كلي تمسكا بشبهات واهية على انه خالف لما ذهبوا اليه من ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول وذاته تع علة للجزئي حقيقة هو العقل الاول فعلم ذاته تع يستلزم
العلم بذلك المعلول الجزئي الاول فلزم من تلك القاعدة علمه تع بالجزئي على وجه جزئي والالتجاء
في دفعه الى تخصيص تلك القاعدة العقلية بسبب ما زعموه من شبهها تحكم ليس بلائق
لارباب العلوم اليقينية بل هو من دأب اصحاب العلوم الظنية فليتأمل قوله
بحسب تعلق الارادة فلا ينتهي قدرته عند المراد الخ بينه الفاضل الشريف المحقق
بان تعلق القدرة ليس علة تامة لتخصيص البعض حتى يلزم انتهاء القدرة في ذلك البعض بل
العلة في تخصيصه القدرة بحسب تعلق الارادة فلا يلزم انتهاء القدرة عند حصول المراد او ورد علته

عليه اي تعلق الارادة ان لم يكن علة تامة لم يوجد شيء وان كان علة تامة يلزم
المحذور وهو انتهاء الارادة عند المراد كما يلزم في القدرة لا يقال يجاب بانه علة
تامة لكن لزوم الانتهاء ممنوع لان تعلقات الارادة متجددة بحسب الاوقات فلا ينافي
انتهاء تعلق تع ان وجود تعلق الخ لانا نقول تعلقات القدرة ايضا متجددة
بحسب الاوقات فلا يحصل اصل الاشكال بهذا الوجه بل حله موقوف على تحقيق
معنى القدرة والارادة فاعلم ان القدرة صفة مؤثرة وفق الارادة بها يصح
الفعل والترك وهي تتعلق بالنسبة الى جميع المقدورات في كل الاوقات على السوية
فلا تخصص مقدورا دون آخر في وقت معين لانه ليس من شانها التأثير لا
التخصيص وان الارادة صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض المقدورات
على بعض مع وقت دون وقت فمن شانها التخصيص فقط واذا عرفت معناهما
فاذا نقول ان العلة التامة مجموع القدرة وتعلق الارادة ولا يلزم محذور
الانتهاء اذ العلل التامة متجددة بحسب تجدد تعلقات الارادة فلا تنتهي تلك
القدرة وتعلقها لما عرفت انها لا تصلح للتخصيص فليتدبر قوله والقضاء عبارة
عن وجود جميع المخلوقات الخ فان قيل القضاء والقدر صفة من صفات الله تعالى
فكيف يجعل احدهما وجودات اجمالية الخ ووجودات تفصيلية قلت اي القضاء
لما كان عبارة عن ايجاد الاشياء بالوجودات الاجمالية والقدر عبارة عن ايجادها
بالوجودات التفصيلية عبر عنهما بتلك الوجودات مسامحة تنبيها على ان الغرض من الايجاد

هي تلك الوجودات الذهنية والوجودات العينية قوله ولو لم تكن ماهية الفعل الخ
فان قلت لا نم لزوم اجتماع النقيضين لو كان الفعل بحسب ذاته يمنع من امتناع
الانفكاك لجواز ان يخلق الله تعالى فيما لم يكن حقيقته اقتضاء او ان يكون هناك لازم
ينتقل الذهن منه الى كنه ذاته فانه غير ممتنع غاية ما في الباب ان الانتقال من
اللازم الى كنه الملزوم ليس امرا كليا وهو ليس بمضر قلت هذا المنع والجواز
مبني على دعوى امتناع معرفتها كما ادعاه المهندسون وانما الكلام في الجزء الاول
منهما على ذلك التقدير قوله واراد الى الاستفادة المصدقية الخ واما حمل الافكار على
الاستفادة التصورية والاراء على الاستفادة التصديقية فلمناسبة في التقدم والتاخر
في الجملة لا لاقتضاء معنوي قوله من الاستدلال بالمؤثر على الاثر او بالاثر على المؤثر الخ
لا يقال كيف لم يجوز ان يستدل من الاثر الى الاثر لانا نقول انه لابد من الاثر
على المؤثر اولا ومن المؤثر على الاثر الاخر ثانيا فلا يخرج عنهما اصلا قوله فيستحق الفعل
فاعل ان ينسب شيء ايا ما يناسب الامام الاية هذا ايضا ليس لان المحال لان اراده الاثبات
مستلزمة لا زوايا والجزء كما هو مقرر عند ارباب الكلام واصحاب الهندسة ولو اول
بعض المحسوس من الصورة او اراده الله زيد في الخبر قوله هيئات ما يسميها الخ
منه ان اطلاق اللوني على المعروف واطلاق الجسم على مبداء الحركة الفكرية ومنتهاها
من قبيل الاستخدام المصطلح ويحتمل ان يكون هناك استخدام باكمل به بالمرتبة
الفكر ما الحركة الابتدائية بعينها مضمرا في المعنى وهو استخدام بكونه اثبات اللون والجهة

اللازمة للمتبادرة به استعارة تخييلية وذكر الازدهار ترشيح قوله اخذني حمده تعالى الخ
فان قلت هذا مشعر بان المص لم يحمده في اول كتابه وليس كذلك لان الاخبار
بثبوت الحمد له حمد اذ الحمد لغة هو الوصف بما يحمل على جهة التعظيم والتبجيل
ولا شك في صدقه عليه قلت معناه انه شرع اصالة وقصدا الى اثبات معنى
الحمد وايجاده بهذا اللفظ بعد الاخبار بثبوته ففي هذه الطريقة تنبيه على جرف جلي
الهمة وقصر كمال النظر الى الانسلاك في سلك الحامدين كما ان الاخبار عن عدم
احصاء ثنائه تصريح بما في ذروة العاجزين ومحصل في هذا المقام من الواله العاجز
ما قيل الا ان شكونا ما كان حق شكرك يا مشكور وما ذكرناك حق ذكرك يا مذكور
اعلم ان الحمد له اجمالي وهو عبارة عن قول مخصوص يدل على اتصاف المحمود
بصفات الكمال اجمالا كما يقال انه تعالى موصوف بصفات الكمال ومنعوت بالجلال فانه
يدل اجمالا على اتصافه بتلك الصفات من غير دلالة على خصوصياتها واما تفصيلي
وهو عبارة عن قول مخصوص دال على اتصاف المحمود بصفات الكمال تفصيلا بان
يكون فيه دلالة على خصوصيات ما وصف به كما يقال انه عالم سميع بصير الى غير ذلك
من الصفات التي ينبئ انباء مقاله عن عظم واجلال وعن تعظيم على وجه الكمال اذا عرفت هذا
فقد علمت بان حمد المص اولا وثانيا وصفا اجمالا فيكون من قبيل الاجمالي لا التفصيلي
قوله ذلك شكرا اقتضاء على وزن ان هذا اعتراف بان الشكر على وجه التمام واتيانه على
نهج الكمال غير ممكن بسبب ما يستلزم نسبة الافعال الى ما لا يتناهى كما هو في غاية الظهور على ما

اصول الاشاعرة فانهم قالوا كل فعل العبد مخلوق له تع والقدرة عليه معه لا قبله فكل
حمد للعبد مخلوق لله ونعمة واصلة منه اليه وكذا القدرة عليه فيجب ان يحمد الله عليهما بحمد
وقدرتهما ايضا مخلوقان له تع وهلم جرا فلا ينتهي قوة الحامد حق المنعم ولا يمكن
ادائه على التمام والكمال واما على اصول المعتزلة والحكماء فيعتبر ظاهره اذ كل حمد
عندهم مخلوق لهم بقدرة سابقة عليه مخلوقة لله تع فالواجب على العبد في
زعمهم ان يحمد الله تع على تلك القدرة التي هي نعمة واصلة منه اليه واما هذا الحمد فهو مخلوق
للعبد ومقدور له بتلك القدرة التي يحمد عليها واداء حقها لا يتوقف على حمد اخر لكونه فعلى يعني
حمد الله عليها اللهم الا ان يقال ان التمكين والاقدار على كل فعل نعمة اي بالاتفاق
فهو يستحق الحمد باعتبار تعلقه بكل فعل من افعال العباد فلزم التسلسل على اي مذهب كان
قوله ولما كان كل معان دينه الخ هذا اشارة الى الدليل العقلي على الصلوة
على النبي عم كما ان قوله تع ان الله وملائكته يصلون الاية يصرح بالنقل وجه نقلا
وهذا بالاتفاق لكنهم اختلفوا في وجوبها فمنهم من اوجبها كلما جرى ذكره عم
لقوله عم من ذكرت بين يديه فلم يصل علي دخل النار ومنهم من قال تجب في
كل مجلس مرة وان تكرر ذكره كما قيل في اية السجدة وتشميت العاطس ومنهم
من اوجبها في العمر مرة وعلى هذا الخلاف في اظهار الشهادتين والذي يقتضيه
الاحتياط الصلوة عليه عند كل ذكر لما ورد في الاخبار كمن يصلي وسلم علي وعلى اله
دايما وانه واثباته صلوة معا فسكاملة وستوا الخ ان كل عمل من الاعمال في كل

كل وقت من الاوقات فان قيل ان الصلوة عليه في الصلوة اهي شرط
في جوازها ام لا قلت ان ابا حنيفة رح واصحابه لا يرونها شرطا
وعن ابرهيم النخعي كانوا يكتفون عن ذلك بالتشهد وهو السلام عليك ايها
النبي ورحمة الله وبركاته واما الشافعي رح فقد جعلها شرطا فيه فان قلت فما تقول
في الصلوة على غيره قلت القياس جواز الصلوة على كل مؤمن
لقوله تع هو الذي يصلي عليكم وقوله تع وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وقوله عم
اللهم صل على ال ابي اوفى ولكن للعلماء تفصيل وهو انها اذا كانت على سبيل
التبع كقولنا صلى الله على النبي واله فلا كلام فيه واما اذا افرد غيره من اهل البيت
بالصلوة كما يفرد هو فمكروه لان ذلك صار شعارا لذكر رسول الله صلى الله
عليه وسلم ولانه يؤدي الى الاتهام بالرفض قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يقفن مواقف التهم بقي الكلام في كيفيتها اذ انها
قيل سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف نصلي عليك قال عم قولوا اللهم
صل على محمد وعلى ال محمد وقال صلوا علي فان الصلوة علي زكوة لكم قوله
عني بالكسر ويعني بالفتح الخ واما عني كونه مصدرا من باب علم يعلم لانه اذا كان
مصدرا من باب ضرب يضرب يكون عنيا بالتشديد قوله لتكون باعثا للمحصلين
على طلبه الخ لان من شرع في علم اصول الدين اذا علم ان موضوعه اعظم المعلومات
واعلاها وان غايتها اشرف الغايات واجلها وان دلائله يقينية يحكم بها صريح

العقل شهادة بالنقل وان اصوله وفروعه في كمال الاستقامة كان رغبته متوافرة
وهمته متزايدة وسعيه بالغا وجده عاليا كيف لا والعلم الالهي شانه كذا ايصال به
الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان والعروج من دركات الظنون
الى درجات حق الايمان اللهم خلصني من ظلمات الشكوك والاوهام
ووفقني مع جميع الطالبين بانواع انوار الاسلام قوله لكونه فاعلا مختارا الخ
المطلق القاعدة الكلية ليس على سبيل الحقيقة او في الاصطلاح قضية كلية يشتمل
على احكام جزئيات موضوعها عند التوقف بل على سبيل التشبيه والتجوز ويحتمل
ان يكون الاطلاق باعتبار انه في قوة كل مخلوق صادر عن الله تعالى بالاختيار وانه
خبير بما فيه من التكليف قوله فان صفات الذات وصفات الافعال الخ لانا نستدل
بصفات الافعال كايجاد العالم واتقانه على صفات ذاته من علمه وحياته وصفات
الافعال مظهرات وكواشف عنها واستار التي لا تظهر بل يحتجب بها استارا
لا يناسب الا بتوجيه الفاضل المحقق بعض وسواء ذكر الجعل من جهة التوسط
مع انا ندرك اولا صفات الافعال وبتوسطها ننتقل الى ادراك صفات الذات
والوسائط وان كانت كاشفة عادة لها استار من جهة التوسط
بالاضافة مع ما فيه واستار الى توجيه لم تنزله ولا تسعه ان تعالى شانه الجبروت
بالاستار في المنع عن الادراك فيكون استار الجبروت من قبيل لجين الماء قوله
صفة كاشفة مرتبة على ما سبق الخ لان علم الكلام لما كان باحثا عن احوال ذاته تعالى

وصفاته وما يتعلق به سائر السمعيات يترتب عليه كونه منتهى قواعد
الشرع واساسها واما رئاسته جميع العلوم الشرعية وهو كونها تستمد
من غير عكس فلانه رئيس لكل العلوم على الاطلاق لنفاذ حكمه فيها
باسرها وليس بعلومه حكم شيء منها وهو نافع فيها علاوة بطريق الافاضة
والانعام من الاعلى على الادنى دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادم
العلوم كما يناسب تسمية المنطق به باعتبار انه ليس مقصودا في نفسه
بل وسيلة اليه وان كان تسميته رئيس العلوم باعتبار انه ومنفعته حكمه في
سائر العلوم او الافكار المستعملة فيها او لم يكن مطابقة للقواعد المنطقية
ومخرجة على شرائطها كانت فاسدة وغير منتجة ولذلك
الاستاد بن كان ابو نصر الفارابي سماه رئيس العلوم ورئيس النفس
تسميته خادمها الظاهر كيف ويقع كل واحد من المنطقيين في محذوره قوله
لانتهاء الكل الى ان يكون ذاته موضوعا للعلم الكلام اذ محصوله ان التصديق
بوجود موضوع كل علم بعد كونه مسلما فيه لا بد ان يكون لا بينا بنفسه او
مبينا في علم آخر بتحقق من السابق التصديق بوجود ذاته عز شانه
مما يتوقف على الطالب المنتقض الى البرهان فلا بد ان يكون مبينا
في علم آخر وليس كذلك لانه لو بين في علم البعض العلوم الشرعية وهو غير معقول
لاستلزامه الدور ولا كون علم من له بعده احد الفلسفي بما قاله القاضي

شرح سراج الدين الارموي من ان ذاته سلم الانبية في الكلام من
في العلم الالهي على طريقة الحكيم الباحث عن احوال الموجود من حيث هو هو
المنقسم الى الواجب والممكن لان اثبات وجوده من هو المقصد
الاقصى والمطلب الاعلى في علم هذا الكشف من علم الكلام ولانه
يلزم مما ذكره ان يكون اعلى العلوم الشرعية الذي يستنبط منه العقائد
الدينية الحقة على قانون الاسلام المستقيم ونهج الشرع القويم التي يتفرع
عليها سائر التكاليف الشرعية محتاجا ومستمدا من علم ادنى غير شرعي
يبتنى اضداد تلك العقائد الحقة والعلوم اليقينية ولا يشك ان هذا مستقبح
غاية الاستقباح ومستنكر نهاية الاستنكار كيف فان العقيدة النقلي و الاسلام
الغاية القصوى من تدوين علم [illegible] اثبات العقائد الدينية المتعلقة
بالصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد فما
والحشر من الانصاف كيلا تقع مشاركة اهل الاعتساف قوله
بل لان المبين بالدليل وجود الذات اه محصله ان الموضوع هو الذات
والمبين هو الوجود المطلق ولا يلزم من كونه غير بين بنفسه وجوب كونه
مبينا في علم اخر بل يجوز ان يبين في العلم الذي جعل موضوعه اولا فاته
من كون الذات موضوعا لعلم الكلام وبين بيان وجوده واما لو منه قوله
[illegible] ايان وجود الموضوع الخ حاصله ان اثبات الوجود للذات لكونه غير بين بنفسه

لابد

لابد ان يكون مبينا في علم اخر اذ لا مجال لبيانه في هذا العلم [illegible]
[illegible] انه على تقدير اثباته له وسائر [illegible] يكون الوجود من جملة الاعراض الذاتية
ولا يشك ان اثبات الاعراض الذاتية للموضوع متوقف على وجوده فلا يكون
وجوده من جملتها والا لزم توقفه على نفسه وحاصل الجواب ان قولهم
ان الوجود اذا لم يكن غير بين بنفسه يجب ان يكون مبينا في علم اخر ليس
على اطلاقه بل اذا لم يكن البحث عن نفس الوجود اما اذا كان فلا ولا يلزم توقفه على
نفسه اذ الوجود مما يتوقف عليه ما عداه من الاعراض الذاتية يتوقف عليه ولذا قيل جعلها
في قرن واحد غير مستحسن نعم يرد عليه ان المبحوث عنه ليس الوجود الذي هو
لكونه [illegible] بل الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها فلا يحمل عرضا
ذاتيا [illegible] الوصف الذاتي لا بد ان يكون مساويا وبالبحث عن حد
الاطلاق ولا ينتهي الى مرتبة الحقيقي حتى يصلح لان يكون عرضا ذاتيا بل
تقيد الوجود بالوجوب الذاتي فيقال ان ذات الصانع موجود بوجود واجبي وكذا
الحال في سائر الاحوال المشتركة من الاثباتية والسلبية او يجب ان يتقيد تلك الاحوال
المشتركة بقيود مخصصة لها [illegible] واحد من الاثباتية والسلبية لئلا يكون من الاعراض
الغريبة فاتى بعض المحققين في حاشيته على حاشية شرح المطالع [illegible] بحث
لان المحمول اما الوجود المطلق او الوجود مع قيد الاختصاص وكلاهما باطل اما الاول فلانه
خلاف المفروض اذ المقدر ان المحمول هو الوجود المقيد بالاختصاص لا المطلق واما الثاني فلانه

لموضوعه على ما سواه لكان [illegible] موضوعه ولا يختص
عن هذا الا بانا احد الوجود على [illegible] يكون
مساويا له صح

ان لا يكون من المسائل التي يطلب في العلم بالبرهان لان من تصور المحمول على
ذلك المقيد علم انتسابه الى الموضوع فلا فائدة اذن في الحمل اقول ان المحمول
هو المفيد ولا يلزم ان لا يكون من المسائل المطلوبة بالبرهان وان لا يكون في حمله
فائدة وانما يلزم ذلك ان لو لوحظ الذات التي اثبت له بهذا المقيد بهذا العنوان
واما اذا لوحظ بغيره فلا وجه لم اولا يعلم انتسابه الى ذلك الذات التي يطلب
هذا المقيد بهذا العنوان اثباته له بل يعلم انتسابه الى ذات ما الا يرى ان الذات
اذا لوحظ بعنوان كونه صانعا للعالم وموجدا اياه فالحكم عليه بانه موجود بوجود
وجوبي مفيد بل محتاج الى برهان فلا دينه واما اذا لوحظ بكونه موجودا بذلك
الوجود فالحكم عليه بهذا الحكم يكون لغوا فظهر ان الاحكام قد تختلف في الافادة
وعدمها باختلاف العنوان كما تختلف في الضرورية والنظرية باختلافه كما سلك
عليه في بحث النظر قوله على ان وجود الموضوع اما من وجوده الخ هذه
العلاوة لم يقصد بها الجواب اذ لا يدفع بها السؤال لان ما نحن بصدده
من هذا القبيل بل قصد به التنبيه على ان المفهوم مما سبق الاطلاق والتعليل
وليس كذلك بل لو كان كما في صورة التقيد لخرجت المسائل عن العلم ان الاولى ان يكون
موضوع علم الكلام مفهوم المعلوم من حيث يثبت له ما هو الغاية الدينية او وسيلة
اليها ولا يلزم ان لا يكون محمولات المسائل التي هي اخص منه كالوجوب والقدم والحدوث
عرضا ذاتيا لكونها اخص من مفهوم المعلوم لان العرض الذاتي ما يكون مختصا بذات

بذات الشيء اما على الاطلاق كالمثلث من تساوي الزوايا الثلث
لقائمتين او على سبيل التقابل كما للخط من الاستقامة والانحناء و
المحمولات مختصة بالمعلوم على سبيل التقابل فان الكل على سبيل الجمع [illegible]
الواقف بحثه على هذا التعريف ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض العرض
للمعلوم مثلا لا يكون عرضا ذاتيا من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن عوارضه
لاثبات عقايد دينية وقد يجاب عنه بان مثال ان الموضوع اذا قيد بحيثية
لا يلزم ان يكون ثبوت الاعراض الذاتية ولحوقها للموضوع بواسطة تلك الحيثية
البتة بل يجوز ان يكون معناه ان البحث عن العوارض الذاتية باعتبار الحيثية وبالنظر
اليها حتى يكون ملحوظة في جميع المباحث وبالجملة ان قيد الحيثية يجوز ان يكون
لاثبات كما يجوز ان يكون للثبوت والفرق بينهما غير خفي قوله فانه مبني على العقل
الذي يعارضه الوهم الخ فان قيل العقل لا يدرك الا الكليات والوهم
لا يدرك الا المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات فما لم يكن مدركهما واحدا كيف يتصور
المعارضة بينهما قلنا لا اختلاف في ان المدرك للكليات والجزئيات هو العقل لكنه
يدرك الكليات بواسطة القوة العاقلة والجزئيات بالقوى الجسمانية ومعنى المعارضة
انجذاب النفس وميلانها الى آلة الوهم دون آلة العقل فيما يجب ان يستخدم ويستعمل
فيه آلة العقل فيقع في الحيرة مثل ما يجيء لاجراء احكام المحسوسات على المعقولات
بواسطة ذلك الانجذاب والله يلهم الصواب قوله لما كان المقصود الاهم

ولهوا جنس من المادة وابحاث اشار الى وجه ترتب مقصود الكتاب
على هذه الامور ووقوع كل منها موقعه قوله المراد من المقدمة ما يتوقف عليه
المباحث الآتية الى قيل لا فرق بين المقدمات والمبادي وقيل
هي اعم من المبادي لان المبادي ما يتوقف عليه المسائل بلا واسطة والمقدمة
ما يتوقف عليه المسائل والمبادي بواسطة او لا بواسطة وهذا العكس كذا
في شرح الصحائف قوله اعلم ان تعقل الشيء ادراكه مجردا عن الغواشي الغريبة الى
اعلم ان المدرك اما جزئي مادي او غير جزئي مادي والاول اما ان يكون محسوسا
باحدى الحواس الظاهرة او غير محسوس بها فالجزئي المادي المحسوس لها
ان يكون ادراكه موقوفا على حضور المادة فادراكه الاحساس او لا فادراكه
التخيل وادراك غير المحسوس هو التوهم واما غير الجزئي المادي فاما ان لا يكون جزئيا
بل كليا او يكون جزئيا غير مادي واياما كان فادراكه تعقل والمراد بالغواشي
الغريبة العوارض الجزئية التي تلحق بسبب المادة للوجود الخارجي من الكم والكيف
والاين والوضع الى غير ذلك فان الصورة المشتملة على هذه العوارض المخصوصة
لا تكون كلية ولا مرتسمة في القوة العاقلة لانها منقسمة وذات وضع فيلزم
انقسام المحل فيها فالمادة المشخصة والامور المشخصة الحالة المدركة منها لا تكون في
ادراكها تعقلا والامور المجردة عن المادة المشخصة وعوارضها المذكورة
تكون معقولة فادراك الماهية الكلية وعوارضها الكلية والمجردة عنها بالكلية والمتعلق

والمتعلق بها بالتأثير او التدبير يكون تعقلا قوله تمثل حقيقة الشيء
عند المدرك يشاهدها ما به يدرك الخ فيه مسامحة بدليل ان من عرفه
به قائل بانه من مقولة الكيف وهو ليس نفس التمثل بل هو الحقيقة المتمثلة
عند المدرك وفي جعله عين التمثل اشعار بان اطلاق الادراك على
الحقيقة ليس من حيث هي هي بل من حيث التمثل والحضور عند المدرك
فكانه كان هو اعلم ان هذا التعريف للادراك ليس تعريفا حقيقيا
لقصده تحصيل صورة غير حاصلة بل هو اعني وتمييز معناه من بين سائر
المعاني المعقولة ليعرف انه المسمى بهذا الاسم دون غيره فيكون تعريفا لفظيا م
كيف لا وكل احد يعلمه بلا كلفة وروية وهذا اما لكل احد من نفسه فلهذا
لم يجتنب عن اخذ المدرك والمشاهدة فيه وكذا اندفع ما قيل من انه
المفهوم م تعريف دوري وتعريف بالاخفى كما لا يخفى والمراد من تمثل الحقيقة حضورها
اما بنفسها بمعنى ان يكون نفسه وذاته حاضرا عند المدرك لا بصورة ومثاله
كما في ادراك الشيء ذاته وصفاته القائمة بذاته وهو العلم الحضوري او
بمثالها وهو العلم الانطباعي الذي هو حصول صورة المعلوم في العالم ففي هذا
التعريف تعريض بالحضوري والانطباعي ولهذا اختاره على قوله المشهور فان
قيل لم فائدة ذكر المشاهدة بعد ذكر التمثل بمعنى الحضور مع انها ايضا
نوع الحضور قلنا فائدة التنبيه على الحضور عند الآلة اذ المبادر من الاول

الحضور عند ذات المدرك فيتناول الى علم الشيء بذاته والى علم الشيء
بصفاته والى صورة ارتسمت في ذات العالم ولا الصورة التي ارتسمت
في آلة المدرك فلا يساويها فلا يذكر بشاهدها بما به يدرك المدرك يتناول   اذ ما به يدرك م
الآلة وسقط فلو ادرك بالبصر لشاهد البصر وكذا لو ادرك بالسمع واللمس
والشم والذوق واحتمال الوهم وساوى ذات المدرك ايضا لكن لا يلزم
الحضور عند الآلة مطلقا في الادراك اذ ربما يحضر للمدرك عند الحس والنفس
لا يكون مدركه لعدم الالتفات اليه لم يكشف به بل ليس الحضور الى المدرك   حيث تقسيم العلم الى التصور والتصديق فان المراد بالادراك بالمعنى الاول م
أولا فعليك التأمل تأملا قوله العلم قد يراد به الادراك بالمعنى الاول وهو الحضور
الذهني مطلقا كما اصطلح به الحكماء قوله ومنهم من قيد العلم بالامر المعنوي الخ
كما وقع في التعريف المختار من بين تعريفات المتكلمين حيث قيل العلم صفة
توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض وانت خبير بان ادراك
الحواس خارج بهذا القيد فطرحه اولى كما فعله الشيخ الاشعري
قوله وقد يطلق العلم ويراد به التصديق تارة والتصديق اليقيني اخرى
وعلى كلا التقديرين بينه وبين العلم عموم وخصوص من وجه لاجتماعهما
في مادة وافتراق كل منهما عن الآخر في مادة ظاهر لمن تأمل قوله ثم العلم
بالمعنى الاول قد قسمه الشيخ في الاشارات الى ظاهر سياق
الكلام وسياقه يدل على ان الشيخ قد قسمه في كتابيه المتعارفين الى

فيه ط   والى الصور م

الى التصور ساذج والى التصور مع التصديق كما في الاشارات والى التصور
مع التصديق كما في الشفاء وفيه بحث اذ الشيخ ما قسم مطلق العلم
اليهما فيهما بل مراده من هذه القسمة المعبر عنها بهذه العبارات المنقولة
عنه قسمة العلم التصوري والا لم يكن القسمة حاصرة فيهما اذ التصديق
عنده علم كما هو المشهور مع انه ليس شيئا منهما بل ايضا على انه علم
عنده ما يفهم من عبارته المنقولة منهما وهي قوله ان الحصول في الذهن سببه
نسبة الصورة الى الاشياء انفسها الخ مطابقة فانه يقتضي ان يكون التصديق
صورة ادراكية يقبلها النفس لانه لو كان فعلا من الافعال الذهنية
لما نسب اليه بكلمة في اذ الفعل لا ينسب الى فاعله بهذه الكلمة الا ترى
لا يقال العرض حصل في زيد بل ينسب الفعل اليه باللام فيقال العرض
حصل لزيد وانما ينسب بكلمة في المقبول الى القابل فيقال السواد
حصل في الجسم والصورة حصلت في الذهن فيكون نسبة الذهن   بالقبول م
اليها من المبدأ الفياض فلو كان فعلا لكان نسبته اليها بالصدور عنه
وظهر ان التصديق عنده علم كما هو الحق ومن قوله الكشف كما هو الحد
المشهور فان قيل لم عدل عن المتعارف وهو تقسيم العلم المطلق الى غيره
وهو تقسيم العلم التصوري مع ان المتبادر من عبارته هنا المتعارف فما الباعث
على حمل خلافه قلت ما به العدول ازالة الخفاء وكشف الغطاء عن جانب

التصديق او في وجوده ومغايرته لانواع التصور بنوع اشتباه وشوب
الكناس فدفعه بالتفتيش والتفحص كما سعى عن احوال التصور بانه
قد يكون ساذجا ليس معه تصديق كالتصور بالانسان مثلا وحده او
بتصوره والوهم وشككنا في النسبة بينهما فانه حاصل البتة تصور
خال عن التصديق واما اذا جزمنا بالنسبة بينهما فلنا ادراك آخر هو التصديق
فيكون تلك التصورات السابقة تصورا معه تصديق فاذا كان اقسام
التصورات باسرها متمايزة وتتحصل ذات التصديق بحيث انه يكشف حال التصديق
الكشاف اما انا بحثت لا يبقى بنوع خفاء وشوب اشتباه واما باعث
الحمل فالتحقيق المستفاد في مواضع شتى منها آخر من منطق الشفاء
ومنها من الموجز الكبير واول فصول النجاة نص الشيخ في هذه المواضع
بتقسيمه الى التصور والتصديق وتستكمل تلك الغاية فيما بالغ في غيرها عند اصحابنا
فمثال التصور في مثل هذا المعنى المستفاد من قولك كل حامض عرض لك ان
يحدث في ذهنك صورة هذا التاليف اي النسبة الحكمية وما يؤلف منه صورة م
كالموضوع والمحمول هو البياض والوهم في مسالة هذا فهذا التصور مشتمل
على تصورات ثلثة والتصديق الذي يقارنه هو ان يحصل في الذهن نسبة
هذه الصورة اي صورة التاليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها
ومما يجب التنبيه له ههنا انه ليس المراد من الاشياء اطراف القضايا

على

اي
على ما توهم لان المطابق لها انما هو صور الاطراف التي لا احتمال فيها
عدم المطابقة اذ كل صورة لصورة مطابقة لذي الصورة ولذا قالوا
لا يجري الخطأ في التصورات كما هو الظاهر بل النسبة الثابتة في نفس الامر
ما اذا حصل في الذهن نسبة تلك الصورة التي هي ثابتة في نفس الامر
من النسبة بالثبوت مثلا بانها مطابقة لها يعني ادراك ان تلك النسبة
التي هي ذات هذه الصورة لها قطعا واقعة في نفس الامر فذلك تصديق
بالنسبة الثبوتية الايجابية واذا حصل في الذهن نسبتها الى ما في نفس
الامر بانها ليست مطابقة له يعني ادراك ان النسبة التي هي ذات هذه الصورة
غير واقعة فذلك تصديق بالنسبة السلبية فتامل في هذا المقام حتى يتضح حقيقة المرام
قوله الادراك الذي يحتوه الحكم الخ وجدنا حاشية الفاضل المحشي ههنا
مختلفة بان يكون في بعض النسخ هذا انما يصح اذا لم يكن تعقلا في بعضها او كان
تعقلا لفعل الاظهر النسخة التي فيه الكلام ح اي هذا التقسيم المخالف
للتقسيم الصحيح المعهود انما يصح اذا لم يكن الحكم تعقلا اما اذا كان تعقلا فلا وجه
لهذا التقسيم بل لا يصح له اصلا اذ المقصود من تقسيم العلم ان يعين ان لكل قسم
منه طريقا خاصا في الاكتساب بل طريق التقسيم ح ان يقال العلم ان كان ادراكا لان
النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو تصديق او كان ادراكا ما عداه فهو تصور
كما ذهب اليه الاوائل وهو حق لان ما هو المقصود من تقسيم العلم والغرض الاصلي

الوقوع م

منه حاصل ح فان ادراك الوقوع او اللاوقوع ممتاز عن جميع ما عداه من
الادراكات فله طريق خاص سوى الحد وليس لجميع ما عداه طريق له وهو القول
الشارح فالذاهب الى هذا التقسيم المستحدث انما نشأ من الوهم
بان الحكم فعل واما على تقدير نسخة الاثبات فيحتمل ان يكون المعنى هكذا
اى لحوق الحكم بالادراك اما صحيح اذا كان الحكم انفعالا لان لحوقه بالادراك
معقول واما اذا كان فعلا فلا لان لحوق الفعل بالانفعال لا بالادراك ولا يخفى ما فيه
قوله لان الامور المعلومة التي يكون ترتيبها فكرا ونظرا هي المعلومات الى فلا ظهر
لذلك فان جعل العلم منقسما او لو جعل العلم بالمعنى الاعم لتوهم ان اقسامه
باسرها صالحة لوقوع ترتيب فيها ليحصل به المجهولات من المعلومات
وليس كذلك لا يقال لا نكر ان يجعل العلم خاصة منقسما للتصور والتصديق
اذ الاقسام يجب ان يكون كل واحد منها اخص من المقسم والتصور والتصديق
ليس اخص من العقل لانهما يوجدان بدونه في المحسوسات والموهومات والمتخيلات
لانا نقول التصور والتصديق اللذان جعلا قسمين من العقل لا يوجدان
في غيره لان مورد القسمة معتبر في الاقسام اذ مع التقسيم ضم مخصص الى مشترك
حتى يحصل اقسام متباينة او متخالفة فيكون كل قسم عبارة عن معنى مشترك مع قيد
يميزه عما عداه قوله من غير حكم عليه بنفي او اثبات لا يتقيد الحكم بالنفي والاثبات
لاخراج التعدي والاستثنائي على ما قيل وفيه بحث لان هذا التقييد ح

الحكم م

التقسيم صح

يكون

يكون مبنيا على ان التعقل الحكم بمعنى النسبة والا فلا معنى للتقييد فلا يلزم ان
يكون التصديق بالحكمية متقيدا بوجه مخصوص اى النفي والاثبات و
ليس كذلك بل التصديق على تقسيم المص موجبه الشارح بالحكمية الحكم الذي
هو النفي او الاثبات اللهم الا ان يقال المراد بالحكم هو النفي والاثبات
لكن لما كان اخراج التعدي والاستثنائي به غرضا لكونه مشتركا بينه
وبين النسبة الحكمية ذكر النفي والاثبات ليكون الاخراج ظاهرا
وكانه قيل من غير الحكم الذي هو النفي والاثبات قوله والنسبة الثبوتية ثبوت
شئ لشئ على وجه هو هو الخ فيه تصريح بان مورد الايجاب والسلب هو النسبة
الثبوتية اذ المحمول او التالي ما لم يتقيد ولم ينسب بالثبوت الى الموضوع
او المقدم لا يتصور الايجاب والسلب كما في قوله ثبوت شئ لشئ على وجه
هو هو وثبوت شئ مع شئ على وجه الاستصحاب وسلب ما به شئ عن
شئ على وجه الانفصال اشارة الى ان النسبة الحكمية في الحمليات والمتصلات
المتأخرين والمنفصلات معان متغايرة قوله وتعقل شئ نحوه الحكم ليسمى تصورا قال لما كان
المتبادر في تقسيم العلم من عبارات كصاحب المواقف والمطالع والكاتبي جعلا
ان يكون التصديق ادراكا مجامعا للحكم ويرد عليه ان كل احد من تصور الطرفين
والنسبة وتصورات متعلقة اضافي تعريف التصديق وخارج عن تعريف
التصور فتنتقضان طردا او عكسا احدث الشارح هذا المذهب المستحدث

وحمل عباراتهم على خلاف المتبادر بان قال المراد بمقارنة الادراك
ومجامعته للحكم ان يكون الحكم لاحقا به وعارضا له هربا عن خروج بعض التصورات عن تعريف التصور
ودخولها في تعريف التصديق اذ الحكم انما يلحق التصورات الثلث لا كل واحد
منها ولا اثنين منها فلا انتقاض طردا او عكسا واعترض عليه بعض المتصدين
لتكميل الحاشية حاصله انه ليس للحوق معنى محصل يحصل به الخلاص
عن الشكوك لانه ان اراد بلحوق الحكم وعروضه لمجموع التصورات الثلث المقارنة
والمجامعة لزم المحذور الذي هرب عنه وان اراد به انه قائم به قيام الوصف بالمحل
فمن البين المكشوف بطلانه اذ الحكم قائم بالذهن الحاكم وان اراد انه متعلق بالمجموع فذلك
ايضا باطل لان الحكم عبارة عن ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ولا شك
انه بهذا المعنى لا يتعلق الا بوقوع النسبة او لا وقوعها ويمكن ان يقال في دفعه
انه اراد به المعنى الاخير وهو التعلق لان الحكم يتعلق بالنسبة حقيقة لما عرفت
انها هي المورد للايجاب والسلب ويتعلق بالمجموع باعتبار تحقق النسبة فيه فيتعلق
المجموع بعلل شئ يتعلق به الحكم وبالجملة فيخرج تصور المحكوم عليه مع الحكم والمحكوم به
منه وتصورهما جميعا منه وتصور المحكوم عليه والنسبة مع الحكم والمحكوم به
والنسبة منه عن تعريف التصديق ويدخل في تعريف التصور فيندفع الخلل بكلا
الوجهين نعم يلزم ان يكون ادراك النسبة وحده تصديقا عنده اذ هو متعلق
شئ يتعلق به الحكم كما عرفت وليس كذلك وانت خبير بانه كاف في الانتقاض طردا

او لا تعلق للحكم بها الا حقيقة
ولا باعتبار تحقق النسبة لا بها
بحقيقتها بالمجموع لا بكل واحد من
الطرفين صح

طردا وعكسا فلا فائدة لحمل عباراتهم على مذهب مستحدث جديد
مع انه بلا سند يعتمد عليه قوله والاولى ان يقال التصديق البديهي هو
الذي لا يتوقف جزم العقل الخ فيه اشارة الى امكان الجواب
عن النظر المورد على التعريف الاول بوجه يشتمل المذهبين في التصديق
وبداهته ونظريته بان يقال ان كان عبارة عن المجموع كما هو مذهب الامام فهو
نظري على رأيه اذا توقف احد اجزائه على الكسب وان كان الحكم بديهيا
غاية ما في الباب لزم منه اكتساب التصديق من القول الشارح وقد التزمه
بناء على كون بعض التصورات كسبيا عنده واما على ما ذهب
اليه في بعض كتبه من ان التصورات كلها بديهية لا يجري فيها الاكتساب
بل في التصديقات فقط فمثل هذا التصديق بديهي لكون الاجزاء كلها بديهية
وان كان عبارة عن الحكم كما هو مذهب الحكماء فهو ضروري اذا كان الحكم
غنيا عن الاكتساب والاطراف كيف ما كان اذ مناط البداهة والاكتساب
هو نفس الحكم فقط عندهم فاذا كان بديهيا كان التصديق بديهيا وان كان
طرفاه بالكسب او موقوفا على الكسب بتوقف بالواسطة والمراد
من التوقف المنفي هو التوقف بالذات لكونه متبادرا عند الاطلاق فلا اشكال
في شئ من المذهبين الا ان التعريف الثاني اولى لعدم وروده اصلا قوله ومنهم
من فسر التصديق البديهي بانه الذي يصدقه العقل عند تصور الطرفين الخ كما كان ت

الذي جرى في بعض ما صنفه على هذا التعبير وهو غلط منشاه ان
البديهي قد يطلق على التصديق الاولي المفسر بهذا التعبير وقد يطلق على
ما يرادف الضروري فزعم ان التصديق المندرج في البديهي المرادف للضروري
مفسر بما فسر به البديهي المرادف للاولي قوله والا لم يحصر التصديق
في البديهي والكسبي اي لو تحقق هذا لما لزم عدم الانحصار فيهما اذ الكسبي
يكون على هذا التعبير ما لا يقتضيه العقل الجزم عند تصور الطرفين بل يحتاج
فيه الى استعانة بشيء فيكون الحدسيات والتجربيات والمتواترات والمشاهدات
مندرجة في الكسبي فيظهر الانحصار فيهما وعدم الواسطة بينهما نعم يلزم ما ذكره الفاضل
المحشي في حواشيه على شرح المطالع وهو بطلان امرين مسلمين عند الكل احدهما ثبوت
امتناع كسبية التصديقات كلها اذ لا يتم البرهان عليه لجواز ان يكون بعضها كسبية
وينتهي سلسلة الاكتساب بالحدس او التجربة او التواتر بلا لزوم دور وتسلسل
والثاني انحصار الموصل الى التصديق النظري في الحجة لجواز ان يكون الموصل
اليه الحدس او التواتر او غير ذلك من التجربة والوجدان والمشاهدة فان
التصديقات الموقوفة على هذه الاشياء كسبية على ذلك التفسير والموصل اليها ليس
الحجة بل ما توقفت هي عليه من هذه الامور اقول هذا ذلك البعض من المصدق
انه هو مسلم عند الكل انما هو ثبوت امتناع كسبية التصديقات كلها بالمعنى الاخص الذي
اصطلحوا عليه وانحصار الموصل الى التصديق الكسبي بهذا المعنى في الحجة ولا شك ان هذا

هذا الاصطلاح لا يستلزم بطلان ذينك الامرين المسلمين عندهم ولا
يذهب عليك ان هذا الايراد ناشئ عن الغفلة في سياق الكلام
وسياق المرام اذ هم في صدد البديهي الواقع في دعوى ليس كل
بديهيا ولا كسبيا ولو فسروا البديهي هنا بذلك التفسير الاخص يكون
الكسبي في مقابله بهذا التفسير الاعم فيلزم بطلان ذينك الامرين
المسلمين بلا اشتباه قوله تنبيها على ان الحكم هو التصديق عند
طائفة اي الكاتبي في تقسيمه على مذهب الامام حيث قال
ويقال للمجموع تصديق وبه يندفع ما قاله بعض الشارحين ايراد على المتن
للتصديق البديهي ليس بصحيح قوله لما قيد بالشيء منهما الى ورد عليه
ما يرد على ما جعله الشيء منهما الا ان النقدان لا ساوي الفرد ان كان
الجهل لا بنائها وبغيره بقوله بكون الكل حاصلا بلا طلب وفكر وتعسف
او هو تفسير الشيء بما لا يفهم منه فالاولى ما وقع في بعض الكتب وهو لما
احتجنا في تحصيل شيء الى نظر قوله انما يكتسب من معارف الآن
استعمل المعرفة هنا مع العلم وان كان كل منهما مستعملا في معان غير ما استعمل
فيه الاخر يرشدك اليه التتبع في موارد استعمالهما فليتدبر قوله لا يقال
لذلك الاجتماع حقيقة فانه عرض من عوارضه الى حقيقة كما ان المراد بتصور
الشيء بحقيقته وجه ان لم يتبين سلسلة الاكتساب الى التصور بوجه ما كان لزوم

الدور والتسلسل ظاهر وان انتفت فلا يكون الوجه حقيقة ايضا فان كان
متصورا بالحقيقة يلزم احدهما قطعا وان كان ذلك الوجه متصورا بوجه
ثم ننقل الكلام الى تصور ذلك الوجه فان كان بالحقيقة عاد المحذور
وان كان متصورا بوجه ثالث هو متصور بوجه رابع وهكذا لزم
التسلسل في تصورات الوجوه وبهذا التحقيق يعرف ان لا منع في قوله
لانا نقول ويندفع ايضا ما قيل من ان الوجه يحصل آلة للملاحظة
المعرف الموصل الى كنه المعرف ولا يلزم التسلسل في تصورات الوجوه
لان هذا انما يلزم اذا جعل تصور وجه ما ملحوظا بالقصد فيحتاج
الى تصور بوجه لغرض يصير آلة للملاحظة وليس كذلك لان صورة
ذلك الوجه ما لم يحصل في الذهن لم يمكن ملاحظة وجها ومرآة لما يكتسب
حصول صورته اما بالكنه او بالوجه فيندفع لانا نقول لم لا يجوز ان يكون
ذلك الوجه بديهيا من حيث انه وجه للمطلوب وان كان كسبيا بالنظر الى
نفسه لانا نقول بداهة الشيء وكسبيته لا يختلف بالقياس الى المدرك
وان اختلف بالنسبة الى المدرك فانا نحصل ما اذا ادركنا الانسان
بوجه ما كالشيء فلنا مدرك هو الانسان وآلة الادراك هو الشيء فالترديد
المذكور جار في الانسان وهو ظاهر وكذا في الشيء وقد يقال المراد تصور الشيء
بحقيقته فلا ينتهي الى تصور بوجه ما بديهي اذ لو كان التصورات بالحقيقة كسبية

لم

لم يوجد وجه بديهي لان كل وجه حقيقة في نفسه وان كان عارضا ووجها جميعها
بالقياس الى ما يصدق هو عليه وقريب منه ما يقال في الجواب
من ان المراد هو التصور بوجه ما وبعضه كسبي قطعا لان بعض التصورات
بالكنه كسبي وهو بعينه تصور بوجه ما اذ ليس الا امر يصدق هو عليه قوله
فان قيل يعني ان التصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما الى تقريره
على وجه يناسبه الجواب ان يقال ان نردد بكم ليس بحاصر او نقول
ان يقال هو مفهوم التصور من حيث هو هو وهو اعم من التصور بالكنه
والتصور بوجه ما وتوضيح الجواب ان التصور العام لا يحصل الا
في ضمن التصور بالحقيقة فامتناع كسبية الكل يبطل في ضمنه او في ضمن التصور
بوجه ما فامتناع بداهة الكل يبطل في ضمنه فالامتناعان يبطلان بالقياس
الى العام من حيث هو عام اذ لا يحصل الا في ضمنهما لكن تقريره على هذا الوجه
لا يناسب المقام لان الدعوى سلب الضرورة والكسب عن افراد التصورات
حتى يكون بعضها ضروريا وبعضها كسبيا لا سلبهما عن مفهوم التصور
فلا يتجه اعتبار العام بهذا المعنى فالاولى ان يقرر بان يقال اما لا يراد
بجميع التصورات جميع تصورات الوجوه ليمكن اعتبار كونها ضرورية باجمعها
ولا بجميع التصورات بالكنه وحدها حتى يمكن اعتبار كونها نظرية باسرها
بل المختار العام منهما بان يكون المراد بجميع افراد التصورات الوجوه وجميع

افراد التصورات بالكنه بمعنى انه لا يخرج عنه فرد منها ولا يحتاج الى اختيار
كونها بديهية او كسبية لا مرين الافتقار الى النظر ومن لزوم الدور او التسلسل
فاذن لا يكون قوله واجيب عن الاول صالحا لان يقع في محاذاة هذا التقرير لا بتمام
مع كونه تماما بل عين الجواب الذي ذكره اخرا فلا حاجة الى التطويل الخالي
العاري عن الفائدة بل هو موجب لزيادة الحيرة **قوله** وعن الثاني بما تحرر
ح ان الكل ضروري الى لجواز ان يكون ذلك البعض بوجه بديهيا ويكون البعض الكل ح
بكنهه بديهيا فيكون الحاصل منهما بديهيا بلا محذور ويمكن الجواب
بان اختيار نظرية الكل لاحتمال ان يكون البعض بوجه نظريا والبعض بكنهه
نظريا فيكون الكل منتفيا نظريا بلا لزوم دور او تسلسل لجواز الانتهاء الى
البعض الغير الضروري **فان قيل** اذا كان اختيار نظرية الكل
ممكنا لم يجب باختيارها **قلنا** هذا من قبيل تعيين الطريق وهو خارج
عن داب المناظرين **قوله** واعترض ايضا بانه على تقدير ان يكون الكل
مكتسبا الى هذا ما نشأ من الكسب دون البداهة وورود هذا الجواب
على التصديقات وان اريد بالواقع في التصورات فنقل التصورات التي يتوقف
عليها ذلك القضايا نظرية على تقدير كون كل تصور كسبيا فلا يمكن الاستدلال
ايضا لاستلزامه الدور او التسلسل ولا يخفى ان هذا الاعتراض ليس بمعارضة
اذ لا اثبات به نقيض المدعى اعني كسبية الجميع بل نقض اجمالي اي منع لمقدمة

لا

لا بعينها ولا بد لذلك من شاهد لشهادته وهو لا تخلف الحكم عن الدليل
في صورة واما استلزام صحته وتمامه لجميع مقدماته للمحال او لا بد على التقدير
من اختلال مقدمة غير معينة واما تخصيصه من هذا القبيل لان تحصيله
ليس دليلكم بجميع مقدماته صحيح او على تقدير صحته يستلزم المحال وهو الدور
او التسلسل ولما كان هذا النقض مستندا على اختلال مقدمة الدليل صار الجواب
عنه بالمنع ولذا اجيب بانا لا نسلم ان كل قضية بديهية في بطلان هذا النقض
مكتسبة بل بعض بديهيته بان بداهتها وان كانت منافية لكسبية
الجميع الا انه يجوز ان يكون واقعة على تقدير تلك الكسبية لا لزوم ان يكون التقدير
محالا مستلزما للمحال وان كان منافيا له كما هو المشهور ولا ما فا
فان الطرفي الا انه يجوز ان يكونا متنافيين عقلا كذا حققه الفاضل المحقق
وفيه بحث لان المشهور من كلامهم استلزام المحال للمحال اذا كان بينهما
ارتباط عقلي وعلاقة تقتضي الملازمة بينهما كما بين حمارية زيد وناهقيته في قولنا
ان كان زيد حمارا كان ناهقا واما اذا كان بينهما منافرة ومنافاة كما فيما نحن بصدده
فلا استلزام قطعا فكسبية الكل لو كان محالا لما استلزم كسبية تلك القضايا
لا بداهتها اللهم الا ان يتكلف في مثال التلازم بين المتنافيين فرضا لا تحقيقا
فرض محال يمكن فرض استلزام احد المتنافيين للاخر وان كان ذلك الاستلزام
محالا **قوله** لعدم بيان حصر القضايا المعلومة في نفس الامر الا لو جعله

المنع على الجواب الاول اجيب عن اصل الاعتراض بوجه لم يتوجه عليه
منع لا يقال ان ثبت العقد بالمذكورة المعلومة في نفس الامر لا بد ان يكون
معلومة بالبداهة او بالكسب والاول خلاف المفروض وعلى الثاني يعود
المحذور لانا نختار انها معلومة بالبداهة عادة فاي الكتاب يلزم بداهة البعض
في نفس الامر على تقدير كسبية الكل وهذا ليس بشيء بل مؤيد للمطلوب قوله فان المعارف
السابقة معدات لا يخفى ان اعلم ان العلم الحسي مما هو الانفعالات
الذهنية والحركات النفسية التي هي جنس الفكر عند المحققين من الاوايل باجتماعه
مع المطلوب ممتنع وان كان ذهنيا وكيف لا وهو الموجب للاستعداد التام
الذي هو القوة القريبة اعني ان يتهيا القابل للقبول بحيث كانها القوة مقارنا
لعلامة حسنة او وجدته بالفعل لم يوصف بالاستعداد اياه والا لزم الجمع بين
القوة والفعل وهو بين البطلان فاذا لم يثبت تلك الانفعالات لا يحصل المطلوب
وعند حصوله ينعدم فيعلم ان مما يوجد المعد كالخطوة الاولى شرط
لحصول الثانية في المكان لا لاستحالة في اجتماعه مع المعلول كما لا استحالة في اجتماعه
معه لا يقال جاز اشتراط شرط كذا لا المعد فيلزم المحذور المذكور لانا نقول
جاز اشتراط التوقف وجود المشروط عليه كتوقفه على كله وان اريد المعد فلا لانه
ليس موجبا للاستعداد حتى يلزم من انتفاء الاستعداد عند الوجود بالفعل انتفاؤه
واما ما هو معد مجازا لكونه محلا له اعني تلك المعارف السابقة فاجتماعه مع المطلوب

جايز

جايز وليس بواجب ولو امكن ولا كذلك بقاء الاستعدادات المعدة مع المسببات
فاذا توقف تحصيل الادراكات على تسلسل النفس على احاطة الذهن
بما لا يتناهى دفعة لزم ان لا يحصل الا بعد في نفس الامر هف قوله يتوقف
البيان على بطلان التناسخ وحدوث النفس ان كيف لا يتوقف على بطلان
وحدوثها او على تقدير جواز التناسخ وقدم النفس يجوز ان يحصل النفس المتعلقة
ببدن زيد مثلا علوما غير متناهية مادة كان غير متناهية في ازمنة لا نهاية لها في
طرف الماضي بسبب تعلقها بابدان غير متناهية في جانب الازل فيحصل المطلوب
الان مع هذا البدن وفيه بحث اذ لا يمكن التحصيل على هذا الوجه لان النفس
تنغفل بالكلية عما كسبه في بدن بعد المفارقة عنه اذ العلم مشروط بالبدن فكيف
يحصل المطلوب لها في بدن من الابدان لا يقال يجوز ان يكون المبادي القريبة باقية
معها بعد المفارقة عنه بناء على ان البدن شرط الحصول ابتداء لا بقاء فيحصل
[illegible] منه ه المطلوب في ذلك لحصول مباديه القريبة فيه مع الكاسبة فيه فيحصل المبادي العلوم
السابقة في ابدان غير متناهية ولو على سبيل التعاقب لانا نقول لو جاز
ذلك لتذكرت النفس بعد تعلقها ببدن اخر بعض الاحوال التي في البدن السابق
لم اسمع منها الى بلده لعل لا بد ان يتذكر تلك الاحوال التي وردت في تلك البلدة فلما
لم يتذكر اصلا وادعاء التذكر ادعاء مكابرة محضة ولا يخفى على ذي خبرة ان هذا الكلام
لا اصل له لبطلان التناسخ وان مبني على جوازه فليتامل قوله هي السلسلة الا

لان تحصيل العلم والتذكر ويمنع النفس
لان نفس المدعي
بانها بعينه ودونك لان نفس
ان كل من بلده كان في بلدة ستين سنة
نشيره صح

من الدماغ الى آخره اعلم ان للدماغ بطونا ثلاثة من جهة الجبهة الى طرف القفاء
اعظمها البطن الاول كما ان اصغرها البطن الاوسط ولكل بطن مقدم و
مؤخر وفي مقدم البطن المقدم حس مشترك وآلته هي الروح المصبوب في
مقدم المقدم يدرك به صور المحسوسات وانما سمي به لاشتراك الحس عرفه لانه
كانه عين انشعبت منه خمسة انهار فيؤدي كل حس صورة محسوسة الى
الحس المشترك فيحصل المشاهدة وكما اختصاصه بذلك المحل من الدماغ فسرعة
انتباه الحيوان مما ينفعه او يضره من المحسوسات ليتسرع الى الجلب او يتيسر
للهرب قال ويجب لانا نعلم بالضرورة انا متى لمسنا النار فالمدرك
للحرارة ذلك العضو وليس له تعلق بالدماغ وما فيه اذ لا حس للدماغ ما قلت
نحن لا نقول ان الحس المشترك يحس تلك الصور بل نقول ان صورة المحسوس
اذا حصلت في الحس المشترك يصير المحسوس مشاهدا قلت تلك الصور
اما ان يدركها الحس المشترك مدركا للصور الجزئية وجب ان يكون لنا شعور بذلك
كما في سائر القوى المدركة وان لم يدركها لما كان الحس المشترك مدركا للصور الجزئية
وفي هذا الاختلاف مذهبهم كما اشرع في الصحائف وفي مؤخره خزانة الحس المشترك
وهي تسمى بالخيال وآلته الروح المصبوب في هذا البطن كله وهي تحفظ صور المحسوسات
بعد غيبتها وهذا يعلم مغايرته للحس المشترك اذ لا ادراك بعدها والا يلزم ان
يكون الشيء الغائب مشاهدا لا كما في الصحائف وفي مؤخر البطن الاوسط

الاوسط الوهم وكان الدماغ كالآلة له لكونه سلطان القوى الجسمانية
ويستخدم سائر القوى الحيوانية ويدرك به المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات
كصداقة زيد وعداوة عمرو وحاكم في جميع القوى الدماغية نسبتها
اليها نسبة العقل الى القوى النفسانية يعني ان كان العقل يقضي من القضايا
النفسانية من اقسام العقل النظري والعقل العملي التي هي القوى النفسانية
فكذا الوهم يحكم في مدركات الحس المشترك على الخيال والمتخيلة والحافظة
قال ثم قيل ان الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات فكيف
تصور حكمه في غيرها قلت ان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة ينعكس الى
كل منها ما ارتسم في الاخرى والقوة الوهمية سلطان تلك القوى فلها تصرف
في مدركاتها واستعمال سائر القوى بل لها تسلط على مدركات العاقلة فينازعها
فيها ويحكم عليها بخلاف احكامها ولذا قيل من سخر القوة الوهمية
للقوة العاقلة بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما وفي مقدم البطن
المؤخر خزانة الوهم وهي التي تحفظ المعاني الجزئية وتذكرها ولذا سميت حافظة
وذاكرة وفي مقدم البطن الاوسط القوة المتصرفة التي لها التركيب والتفصيل
من الصور المأخوذة من الحس المشترك ومن المعاني المدركة بالوهم ومن الصور والمعاني
كما في تخيل انسان ذي جناحين او ذي رأسين او عديم الرأس وغير ذلك واذا عرفت
ما حصل من تفريع سمعك فقد عرفت ان مؤخر البطن المؤخر خال عن القوى فلم يودع فيه

شيئا منها لانه لا احساس هناك من الحواس الظاهرة مع انه يقع
المصادمات الكثيرة الموجبة لاختلال القوة كل ذلك معلوم لمن شرع علم التشريح
فانظر ايها العارف بتلك التفاصيل الى آثار رحمة الله وكمال حكمته في صنعه
وجلال قدرته في ايجاده كيف قدم ما يدرك به الصور الجزئية ووضع جنبه
ما يحفظها واخر ما يدرك به المعاني الجزئية المنتزعة من تلك الصور وقرنه بما يحفظها وجعل
المتصرفة بينهما فسبحانه وتعالى جلت قدرته وعظمت حكمته وسعت رحمته
قوله اي حركة كانت اذا كانت في المعقولات ان الفكر يطلق بالاشتراك
عندهم على معان ثلاثة الاول حركة النفس في المعقولات مطلقا سواء كانت
من المطالب او من المبادي من غير ان يتقيد باحدهما على التعيين والفكر بهذا المعنى يعد
من خواص الانسان ويقابله التخيل الذي هو حركتها في المحسوسات والثاني حركتها
من المطالب المشعور بها بوجه ما مترددة في المعاني الحاضرة عندها طلبا لمبادئها
الى ان تجدها ثم رجوعها الى تلك المطالب فالاولى تحصل ما هو بمنزلة
مادة الفكر الذي يوجد معه بالقوة والثانية تحصل ما هو بمنزلة صورة الفكر
الذي يوجد معه بالفعل ومبدأ الاولى منها المطالب المشعورة بذلك الوجه الناقص ومابينها
الصور المخزونة عند النفس ومنتهاها الظفر بما يحصل من تلك المبادي كالوالي اذا
المرضى في الموقات والصوفي الكبرى في الحج ومبدأ الثانية اول ما يوضع بها الترتيب
وما فيها الى تلك المبادي الواقع فيها الترتيب ومنتهاها المطالب المشعورة على

على الوجه الاكمل وهذا هو الفكر الذي يحتاج اليه في استحصال المجهولات
من المعلومات والثالث هو الحركة الاولى من هاتين الحركتين وحدها من
غير ان يحصل الرجوع الى المطالب ثم انها وان كان الوضع منها
هو الرجوع اليها والفكر بهذا المعنى يستعمل بازائه الحدس وهو سنوح
المبادي المترتبة للذهن دفعة اي الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة ويقابل
عكسه يقابله الصناعة والضابطة ويقابل الفكر بالمعنى الثاني او الاول
في شيء بعض اصناف الحدس يقابل الفكر باي معنى كان من حيث اعتبر في
مفهومه عدم ما اعتبر وجوده في الفكر ولكن التقابل بحسب الوجود فيما بالنسبة
الى الفكر بالمعنى الثاني فقط اعني مجموع الحركتين لا بالنسبة الى المعنى الاول
والثالث ولا يقابل بحسبه اذ الحدس يجامع الحركة الاولى كالحركة في المعقولات
فاطلع على مبادئها مترتبة ما ينتقل منها الى المطلوب دفعة فان قيل كيف اعتبر
في مفهوم الحدس عدم الحركة مع ان المعنى فيه لسرعة الانتقال وهي من اوصاف
الحركة وغير متحققة بدونها قلنا هو من المسامحات التي لا تشتبه على احد
اذ المراد الانتقال الدفعي يحمل على السرعة مسامحة قوله وهو جنس الحركة واقعة
في مقولة الكيف الآن اي الحركة في المعقولات حركة واقعة في الكيفيات النفسانية اذ تحته
لان المعقولات ليست بكيفيات بل الكيفيات تعقلات تلك المعقولات فكيف يكون الحركة
مع المعقولات حركة واقعة في الكيفيات والجواب عنه ان معنى الحركة في المعقولات

حركة في صورها كما صرح به المولى المحقق في شرح المطالع حيث قال وما فيه
الحركة الأولى هو الصورة العقلية المخزونة عند النفس ولعل جعل الحركة في
المعقولات حركة من باب الكيف تنبيه على ان العلم والمعلوم متحدان بالذات
وان كانا متغايرين بالاعتبار فاذا كان العلم كيفية فالمعلوم كيفية لكنه موجودة
او الحق انهما متغايران بالذات كما نص به وذكر المولى المحقق في رسالة
الكليات قوله وباعتبار الثاني متخيلة الخ فالمفكرة والمتخيلة متحدان
بالذات وهي المتصرفة ومختلفان بالاعتبار يعني انها باعتبار استخدام العقل
اياها في مدركاتها جعلها آلة لها تسمى مفكرة وباعتبار استخدام الوهم تسمى متخيلة
قوله والترتيب على الوجه الخ اي لازم من لوازمه الخ هذا اشارة الى ان تعريف
الفكر بالترتيب عند من جعله عبارة عن الحركتين لكنه رسم لكونه لازما بينا له
وفيه نظر لان الترتيب وان سلم كونه لازما بينا لكنه غير محمول ومن لوازم
التعريف صدق المعرف على المعرف كما اعترف به الشارح فيما بعد فالحق
الحقيق بالقبول ان يقال ان تعريفه عند من جعل جعله الفكر نفس الترتيب
والتفصيل فيه بما لا مزيد عليه انه وقع الاختلاف بين القوم في ان
الفكر عبارة عن الحركتين ام عن الترتيب بعد الاتفاق بينهم على ان الفكر
والنظر فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات فعلى ان اختيار بان
للنفس فعلا اختياريا لاستحصال احدهما المجموع الحركتين وثانيهما الترتيب اللازم

اللازم للحركة الثانية فذهب المحققون من القدماء الى ان الفعل المتوسط
بين المعلومات والمجهولات في الاكتساب مجموع تينك الحركتين وجعلوا
الفكر بازائه اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول توصلا اختياريا مطلقا
منه فحصل لهم ادراك من جهة المادة كما يحصل من جانب الصورة فلا بد ان
يكون مختارهم البتة وذهب المتأخرون الى ان ذلك الفعل المتوسط
هو الترتيب الحاصل من الحركة الثانية وجعلوا الفكر بازائه كما
بالدوران لان حصول المجهول من مبادئه يدور عليه وجودا وعدما كما هو مذهب اهل
التعاليم قوله يطلق عليها اسم الواحد اي يطلق عليها هذا الاسم الذي هو لفظ
واحد بوجه ما سواء كان واحدا حقيقيا له وحدة شخصية اتصالية كالمركب
من الاجزاء التي تحصل من اجتماعها مزاج ويفيض عليه صورة نوعية ما به
واحد حقيقي له تلك الوحدة اعتبرها المعتبر او اعتباريا كالمركب من
الاشياء التي لها هيئة وحدانية اعتبارية مع طبعه وهو قد يكون ذهنيا
كالفكر وقد يكون خارجيا كالعسكر قوله فهو اخص من التأليف الخ خصوصه
من التأليف بحسب المفهوم ظاهر لم يعتبر فيه ما اعتبر في الترتيب من النسبة الى البعض
بالتقدم والتأخر فيكون مطلقا فاذا لاحظ العقل وجود كل منها في شيء بدون المعتبر
من غير عكس واما خصوصه المختلف فيه فيقبل هاهنا واما بحسبه وقيل بل هو
اعم منه بحسب ايضا امور متعلقة اي مصورة او مصدق بها الخ ومفهوم من

بحسب الصدق م

اقام حاصلة مقام معلومة احترازا عن اخذ المشترك في التعريف اورد عليه بان
المراد ليس مطلق الحصول المشترك بين الذهني والخارجي والا لانتقض
تعريف النظر بترتيب امور حاصلة في الخارج بل الحصول الذهني فيلزم
ما هرب عنه من اخذ المشترك ان كان مشتركا بين مطلق الحصول والحصول
الذهني او المجاز لو كان حقيقة في المطلق ومجازا في الذهني ويمكن ان يقال انه
حقيقة في المطلق وهو المراد ومنها والامور الحاصلة بالحصول الخارجي خارج
عن تعريفه بقوله ليتوصل بها الى تحصيل غير الحاصل او يقال لا يتأتى الا في الحصول
الذهني قوله على وجه يؤدي اه اي على وجه يؤدي ذلك الترتيب الى تحصيل
غير الحاصل فيه تنبيه على ان الامور المعلومة لا تكون مؤدية الى استعلام
ما ليس بمعلوم كيف ما اتفق بل لا بد من ترتيب خاص حتى تكون مؤدية الى المطالب
النظرية وبعد القيد خرج النظر الفاسد حيث … بعض … لكن خروجه
… تعريفه شاملا اياه كيف لا والمباحث الآتية للنظر تتناول
النظر الفاسد كما تتناول صحيحها فلا بد ان يكون تعريفه ايضا شاملا لها
ليتأتى البحث الآتي على وجه الشمول قوله وليس المراد بالتعريف بالعلل الاربع
التعريف بالعلل الاربع باسرها … اعلم … اشتمال هذا التعريف … اشتماله
على العلل الاربع فقالوا الامور المعلومة اشارة الى مادته والترتيب الى صورته والفاعلة
والتأدي الى غايته فاعترض عليه ان العلل مباينة للمعلول فالتعريف بها غير جائز فاجابوا

فاجابوا عنه تارة بان هذا ليس تعريفا مع الحقيقة بالعلل انفسها بل بمفهومات
محمولة مأخوذة بالقياس اليها والمعنى من التعريف بالعلل ليس الا هذا
واخرى بان هذه الامور ليست عللا في الحقيقة بل علل على سبيل
التشبيه والمجاز وانت خبير بان هذا انما يستقيم في المادة والصورة
فقط وههنا بحث لان مادة الشيء وصورته داخلتان فيه على ما هو
المشهور فيما بينهم ومن الظاهر المكشوف ان ما زعموه مادة الفكر وصورته
ليس كذلك اذ الفكر على ما عرفت عبارة عن نفس الترتيب المخصوص المتعلق
بالامور المعلومة فيكون تلك الامور خارجة عنه ولا تكون مادة وكذلك الهيئة
العارضة عليها ولا تكون صورته وقد تكلف بعض المحققين في دفعه حيث
قال تارة معنى قولنا ترتيب امور معلومة امور معلومة مرتبة على ان الترتيب بمعنى
المرتب واضافته الى الامور من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ولا يخفى فساده
لان من عرف الفكر بالترتيب لا يطلقه حقيقة على الامور المعلومة لعل ذلك
السابق بان … في ان الفكر فعل النفس لكن الاستحصال
لكن النزاع في انه من الاستعمال او من الترتيب ولا … على العلوم
المرسلة كما وقع في بعض كتبه فليس على الحقيقة لكونه منافيا صريحا لذلك الاتفاق
وتارة بان الحكماء ارادوا بالمادة والصورة معنى آخر غير المشهور فيما بينهم
فان المادة قد يطلق ايضا على المحل الموضوع القابل لما يحل فيه والصورة

للعرض الحاصل فيه كالجسم والبياض على ما نص عليه الشيخ في الشفاء فيصح ما ذكره
لان الامور المعلومة مادة اي محل قابل للترتيب بمعنى المرتبة على انه مصدر
من المبني للمفعول وكذا الترتيب صورة لانها تحل فيه ومنه ما فيه ادعا انه
ما لزم من هذا التكلف ان يصح اطلاق المادة على الامور المعلومة واطلاق
الصورة على الترتيب بالمعنى المذكور ولكن لا يصح اضافتهما الى الفكر والكلام
فيه وغاية ما يمكن من الكلام في صحة الاضافة في هذا المقام ان يقال ان الفكر
لما كان عبارة عن الترتيب لكن لا من حيث هو هو بل باعتبار تعلقه بالامور
الموصوفة بالهيئة المخصوصة ولا شك ان هذا الترتيب متعلق بشيئين احدهما
تلك الامور التي تقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة له والاخر تلك الهيئة العارضة
التي بمنزلة الصورة له فيحصل بهذه المناسبة ان الامور المعلومة مادته
والهيئة العارضة صورته قوله فيكون التعريف للشيء باعتبار وجوده الخ ذكر
الشيخ في الشفاء ان الشيء قد يحد من حيث هو هو مع قطع النظر عن اعتبار
الوجود ويكفي في حده ايراد مقوماته باعتبار الماهية فقط وسواء اجزاؤه المحمولة
كالجنس والفصل وقد يحد باعتبار انيته اي من حيث انه ماهية موجودة
وح لا يتم حده الا بجميع علله الاربعة الغير المحمولة المتصورات المقومة الموجودة او
بالمادة والصورة بتمام الماهية واما الفاعل والغاية بتمام وجودها قوله فيكون التعريف
رسميا الخ على انه اكمل من الحد التام لاشتمال التعريف الرسمي لا بد حقيقة

حقيقة المعرف كما هو المشهور والحد التام بعللها فكيف يكون اكمل
منه لا انا نقول هذا ليس على اطلاقه بل اذا كان الرسم بالجنس او الفصل مع الخاصة
فقط اما اذا كان بالعلل الاربع فبعد كونه حقيقة المعرف لاشتماله على جميع
الذاتيات ان هو جامع بعض الخواص المكملة لتصورها من حيث وجودها الظاهر
ان يكون هذا الرسم اكمل منه اذ لا شك ان في الاطلاع على ذاتيات الشيء وعوارضه
اكمل من الاطلاع على ذاتياته فقط قوله ترتيب امور معلومة خاصة ماخوذة
من المادة والصورة والغاية الا ان اوكا في الصورة والغاية على
ملحوظة فيه لولا الترتيب عليهما ما لا يلزم وكذا المادة ملحوظة فيه اذ الفكر ليس
الا ترتيبا مخصوصا متعلقا بالامور المعلومة فكانه جعل ترتيب امور معلومة
محمولا واحدا قوله والتقدم بالطبع هو كون الشيء بحيث يتوقف عليه
غيره الخ التقدم بالطبع والتقدم بالعلية هما مشتركان في معنى واحد وهو التقدم
بالذات معناه الترتب العقلي الحاصل للمحتاج اليه بالقياس الى المحتاج
المصحح لقولنا وجد فوجد لكنهما متمايزان بانه لو كان المحتاج اليه كافيا
في وجود المحتاج فتقدمه بالعلية والا فتقدمه بالطبع ولا اشتباه في ان التصورات
الخ مع كونها محتاجا اليها للتصديق لا تكفي في وجوده قوله المبحث الرابع شرائط المعرف
واما ذكر شرائط المعرف وصورة تعريفه لان شرائط الشيء من جملة احكامه والحكم
على الشيء موقوف على تصوره ولذا عرف المعرف اولا ثم شرع الى بيان شرائطه

ما سابق قوله لانه يصدق على المحدود والمرسوم الخ بل يصدق على جميع
المفهومات بالاضافة الى الاستلزام معرفتها معرفة ما اضيف اليه تلك المفهومات
وسوطا اما صدقه على المحدود والمرسوم فلان الانسان مثلا اذا عرف
بمفهوم الحيوان الناطق او الحيوان الضاحك يكون تصوره على هذين الوجهين
مستلزما لمعرفة هذا الحد والرسم وان لم يكن سببا لها ولا دلالة العام
على الخاص الخ وبهذا يندفع ايضا ما قيل معنى الاستلزام ان يكون تصوره
مقتضيا له وموجبا لتصور الحد والرسم لان معنى الاستلزام امتناع الانفكاك
اعم من ان يكون المستلزم للشيء مقتضيا وموجبا لتصور الحد اياه او يكون
مقتضاه وموجبه قوله وقيل لم يكون معرفته سببا الخ ما قيل اخر
التعريف عن مانع ايضا لدخول الملزومات البينة اللوازم فان معرفتها سبب
لمعرفة لوازمها قلت ان المراد بمعرفة الشيء في التعريف المعرفة الكسبية ضرورة
ان التعريفات انما تكون بالقياس الى المعارف الكسبية والشيء انما يكون سببا للكسبي
بطريق النظر فان لم يحصل من النظر لم يكن سببا وذلك بان تتوجه
النفس الى المطلوب التصوري المشعور به اولا ثم تشرع الى ذاتياته او عرضياته وتؤلف بعضها
مع بعض بكيفية تؤدي الى المط ومعرفة اللوازم البينة من معرفة الملزومات ليس حصولها كذلك
فلا دخول لها في التعريف من اصل النظر ويتحقق فيما تقدم من انهم قالوا العلم
منقسم الى تصور وتصديق وبينوا ان كل واحد منهما منقسم الى ضروري ونظري

و

وانه يمكن اكتساب النظري من الضروري بطريق النظر وان الموصل
الى التصور النظري يسمى قولا شارحا ومعرفا والى التصديق النظري حجة
ودليلا علم من هذا ان مرادهم مما ذكروه ههنا ان معرف الشيء
ما يكون تصوره سببا بطريق النظر للتصور الكسبي لذلك الشيء قوله
والحق ان التعريف بالمفرد لا يصح الخ احتج البعض فيه بان المعرف
من اقسام النظر الذي هو ترتيب امور الخ ولا يتصور في المفرد ولا يخفى
ان هذا الاحتجاج ليس بصحيح لان كون النظر ترتيبا مبني على عدم صحة التعريف
بالمفرد فلو كان عدم الصحة مبنيا عليه لزم الدور الا ترى ان من جوز التعريف
بالمفرد عرف النظر بتحصيل امر او ترتيب امور وتمسك البعض فيه بان المعرف
لا بد فيه من تصور ثبوت شيء لشيء فيكون مركبا البتة وهذا معنى قولهم لا بد
في التعريف من قرينة عقلية مصححة للانتقال وهذا ايضا ليس بصحيح لانه لا بد
من ذلك في المعرف ثبوت شيء لشيء لا تصوره بناء على ما ستسمعه من القوم فالوافي بحسن
كون الوصف الخارجي ان المعتبر للتصور هو معرفة الوصف المختص لا معرفة
اختصاصه وتصوره على انه لو صح هذا انما يتم في الخاصة دون الفصل لما كما يجيء في موضعه
انه لا اعتبار للقرينة العقلية المخصصة فيه والا لم يكن داخلا فلا يكون حدا تاما وناقصا
كما هو المشهور وانما فسادا وما تمسك به الشارح في كون عدم صحة التعريف بالمفرد جعلا
فبينه الفاضل المحقق بانه يقتضي اعتبار الوضع في الحد التام فيها او تصور

المطلوب ما هو عرضي ثم حصل في اثنائه بالعرض فلا يكون ذلك الحد جامعا لاعتبار
دخول ما هو خارج عنه وليس كذلك فان التصور السابق على الطلب
الذي له مدخل بالذات في الطلب وفي المطلوب بالواسطة لكونه موقوفا عليه
الطلب وهو موقوف على ذلك التصور لا يعتبر فيه ومن غيره الذي يستفاد
منه المطلوب بترتيب فلا صفي يتحقق بنوع تركيب بل الحق ان التعريف بالمعاني
المفردة صحيح فيكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبادي وهو يعني بسيط
يستلزم الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينه الا انه لما لم ينضبط انضباط
التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن ايضا لصناعة المنطق والاعتبار فيه مزيد مدخل
لم يلتفتوا اليه وخصصوا حد النظر بما هو المعتبر فيه هذا التحقيق ما نقل من انه صحا
من ان التعريف بالفصل وحده او الخاصة وحدها نادر وخارج اي
قليل وناقص **قوله** وخرج به الحد الخ يعني كما خرج الكاسب الفرد بقوله
قول والمحدود والمرسوم بقوله يفيد الخ لانه لم يخرجا عن التعريف بل خرج
ايضا الحد بقوله تصوره الى لم يخرج عما ذكره سابقا ولكن ان يقال انه
خارجة عنه ايضا لان المراد من المعرفة التصور اذ هو مما يستعمل فيه المعرفة
حقيقة مع ان موضعها في تعريف المعرف قرينة صحيحة معينة للمراد ولكن استعمال المعرفة في
فيما يختلف فيه العلم فلا نافية لان استعمالها هنا كان في التصورات والتصديقات
معا مع انه مما يستعمل فيه المعرفة حقيقة كما حققته في موارد استعمالها فلا تكلف في ان يراد

في

في كل موضع يستعمل ذلك اللفظ فيه معنى يناسبه بمعونة القرائن المعينة الموضحة صح
للمقصود **قوله** فيلزم لو احتاج المعرف الخ اي لو احتاج مفهوم المعرف
المطلق الى معرف لاحتاج مفهوم معرف المعرف اليه لان المطلق جزء من المقيد
فاذا كان جزء الكل محتاجا الى معرف يكون ذلك الكل ايضا محتاجا اليه لكن احتياج
الكل ليس لذاته بل بواسطة جزئه المحتاج اليه فيكون معرف المعرف مطلقا محتاجا الى
معرف ثم معرف معرف المعرف فيكون هو معرف معرف المعرف وهو مطلق ايضا
محتاج الى معرف ثم بعين ما ذكر من احتياج الجزء وهلم جرا يستلزم احتياج
الكل بالواسطة وهلم جرا **قوله** واجيب عن الاول بان معرف المعرف
مندرج تحت المعرف المطلق الخ حاصله انه لا يلزم من احتياج المعرف المطلق الى
معرف احتياج معرف المعرف الى معرف آخر اذ يلزم من معرفة المعرف المطلق معرفة
لان مفهوم معرف المعرف مركب من شيئين احدهما مفهوم المعرف وهو قولنا
قول يفيد تصوره تصور الشيء وثانيهما اضافته الى مطلق المعرف فاذا عرفنا
المعرف بقولنا قول يفيد الخ فقد عرفنا مفهوم المعرف وعرفنا مفهوم قولنا
قول يفيد الخ اذ هو من حيث هو معرف مندرج تحت المعرف المطلق كاندراج
سائر المعرفات المخصوصة لكنه ممتاز عنها بكونه معرفا للمعرف فظهر انه قد حصل بمعرفة
المطلق معرفة ذلك المفهوم فبقي اضافته وهي ايضا معلومة اذ معرفة المضاف تستلزم معرفة المضاف اليه
مضافا والمركب منهما اي مفهوم معرف المعرف غنيا عن معرف آخر فلا تسلسل

قال الفاضل المحشي نعم لانه يظهر لان معرفة المتضايفين من حيث الذات
لا تستلزم معرفة الاضافة بل نقول لا يلزم من معرفة مفهوم الموصوف معرفة مفهوم
معرفة من حيث هو معرفة ولو سلم لكن لا يلزم من كون جزئيه معلومين كون
المجموع غير محتاج الى معرف وقد اشار الشارح العلامة بهذا الكلام اي اشار الى السابق اي معرفة
الاعتراضين اللذين اوردهما بقوله وفيه نظر وبقوله ولو سلم لكن لا يلزم الخ فاشار
الى الاول بقوله لان المجموع المركب من الموصوف والاضافة اذ المقصود منه
ان المجموع المركب معرف بجزئيه الموصوف والاضافة لكن الاضافة ليست
بمعلومة لان معرفة المتضايفين بحسب الذات لا تستلزم معرفة الاضافة بل
لا يلزم من تلك المعرفة معرفة من حيث هو معرفة بتصور الاضافة واشار
الى الثاني ولا يلزم من كون الجزئين معلومين بالقوة او معا ولو سلم كون الجزئين
معلومين بالقوة اي باعتبار كونهما جزئين وتبين التركيب من غير عروض الهيئة
الاجتماعية لكن لا يلزم منه كون المجموع معها غير محتاج الى معرف لان من حيث انه
يكون بالفعل مع خصوص تلك الهيئة واذا تاملت حق التامل فيما القي اليك بنظر
الانصاف ظهر لك وجه الاشارة من غير اعتساف وانكشف عندك
تمام الانكشاف حال ما ذكره بعض الفضلاء في توجيه وجه الاشارة حيث
قال يمكن ان يقال اشار الشارح بقوله بالقوة الى المنع بما لا لم لا يجوز ان يلزم
معرفة معرفة من حيث هو معرفة وما لا لم انه يلزم من معرفة المتضايفين من حيث الذات

معرفة

معرفة الاضافة وباقي كلامه الى التسليم يعني على تقدير ان يكون الجزءان معلومين بالفعل
لا يلزم كون المجموع معها غير محتاج الى معرف وبعض آخر منهم قال في تفسير قوله
اشار الشارح العلامة اشار الى هذين الاعتراضين اللذين اوردهما بقوله
وفيه نظر الخ وبقوله بل نقول الخ وجه الاشارة ان الشارح لما قال ولا يلزم من
كون الجزئين معلومين بالقوة كانه منع بما لا لم ان الموصوف من حيث هو موصوف
معلوم بالفعل بل معلوم بالقوة ولو سلم انهما معلومان بالفعل لكن لا يلزم
من كون المواد معلومة ان يكون الهيئة معلومة فبقوله بالقوة اشار الى هذين الكلامين
هذا غاية ما قيل وهو كما ترى غير خال عن زيادة ونقصان والله هو في كل امر مستعان قوله
والحق لب الحق ان لما كان الكلام الاول مسطورا انه بوجوه اجاب
عنه بما اجاب سوا كان الصحيح والحق الصريح محصوله انه لو كان الموصوف
محتاجا الى معرف لاحتاج معرف الموصوف الى معرف آخر وتسلسل لكن مثل
هذا التسلسل ليس بمحال لكونه تسلسلا في الامور الاعتبارية ولا يجليني وجه
منه كون الامور الاعتبارية متسلسلة في العقل الى غير النهاية وسوغ القضية
لان المراد منه ان كشفها لما كان بحسب اعتبار العقل كانت منقطعة بانقطاع
العقل يعتبرها لكن العقل ههنا لا يقوى على الاعتبار في الامور المتناهية فينقطع
السلسلة عند انقطاع اعتبار العقل كما اوضحه الفاضل المحشي نعم هذا بالا مزيد
عليه بان قال ان قولنا قول يفيد تصوره له مفهوم وله صدق على كونه معرفا للموصوف فاذا
تصور الشيء ثم

المعرف صح

اريد بالتعريف احتجنا الى ملاحظة هذا المفهوم وكونه صالحا لان يكون معرفا
للمعرف فهذا المفهوم اما بديهي او كسبي ينتهي الى البديهي بحيث لا يكون
هناك تعريف اصلا ولا الوصف فهو غير ملحوظ بالذات ولا يمكن للعقل
تعريفه بهذا الاعتبار نعم اذا لاحظه بالذات امكن تعريفه بمفهوم آخر
هو معرف للمعرف المعرف فهناك ايضا مفهوم وصفه عارضة له هي كونه
معرفا للمعرف المعرف على قياس ما سبق ولا يمكن للعقل اعتبارهن الا وهن ملحوظات
بالذات فينقطع التسلسل قطعا **قوله** واذا كان العلم بالمعرف سابقا على
العلم بالمعرف الخ يعني ان كون العلم بالمعرف سابقا امر يتفرع عليه امور الاول
عدم صحة تعريف الشيء بما يساويه الثاني تعريف الشيء بنفسه الثالث تعريف
الشيء بالاخفى سواء توقف معرفة الاخفى عليه بمرتبة واحدة او بمراتب ولا يخفى
عليك ان تعريف الشيء بنفسه اردأ من التعريف بالمساوي لانه يشتمل على ما فيه
من عدم التفاوت في الجلاء والخفاء مع زيادة وهو لزوم تقدم الشيء
على نفسه وكذلك اردأ من التعريف بالاخفى لجواز ان يصير الاخفى اوضح في بعض
الاوقات لبعض من الاشخاص ولا يمكن ان يكون الشيء من نفسه اوضح بوجه من الوجوه
ولا تلتفت الى ما قال المحشي رحمه الله الاخفى ما دام اخفى فلا يمكن ان يصير اعرف
وكون التعريف بالاخفى اشد ردآءة من التعريف بالمساوي والاخفى **قوله**
فلا يصح تعريف الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء الخ كتعريف الزوج بالفرد بان يقال

الزوج

الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد او تعريف الفرد بالزوج بان يقال
الفرد عدد يزيد على الزوج بواحد فان الفرد والزوج سيان
عند العقل في الجلاء والخفاء هذا اذا كان بين الزوجية والفردية
تقابل التضاد وان جعل انه عين من الكيف المختص بالكم
المنفصل فان النوعين المندرجين تحت جنس اذا عرف عين
احدهما عن الآخر عرف عين الآخر عنه ايضا واما اذا كان بينهما
تقابل العدم والملكة بان كانت الفردية عدم الزوجية عما من شانه
ان يكون زوجا كان تعريف الزوج بالفرد من قبيل تعريف الشيء بما هو
اخفى منه ومن تعريف الشيء بالمساوي ذكر احد المتضايفين في تعريف
الآخر كما يقال الاب من له ابن والابن من له اب فانه لا تفاوت
بينهما في الجلاء والخفاء عند العقل **قوله** الحركة اي الاينية تنقلها الخ
وانما فسرها بها لان الحركة عند المتكلمين ينحصر في الاينية وهي
بمعنى النقلة فيلزم تعريف الشيء بنفسه واما عند الحكماء فتعريف بالاخفى
لان النقلة قسم خاص من اقسام الحركة المطلقة وهي اربعة الحركة في الاين والحركة
في الكيف والحركة في الكم والحركة في الوضع **قوله** الدور الخ اي المصرح
وهو توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء بمرتبة واحدة او كان الدور
بمرتبة وحيث يكون تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين وان كان بمراتب يكون التقدم

ثلث مراتب وبالجملة فيزيد مراتب التقدم على مراتب الدور بواحد
دايما فان قيل قوله بمرتبة واحدة اما ان يتعلق بالتوقف الاول
او بالتوقف الثاني وكلاهما فاسد لان توقف احدهما على الآخر
بالذات لا بمرتبة ولا واسطة قلنا تعقيب بانه غير متعلق بهذا ولا ذاك
بل متعلق بالتوقف الحاصل من هذين التوقفين اعني توقف الشيء
على نفسه او بما يلزم من الدور اعني حصول الشيء قبل حصوله قوله
وهو الدور الخفي اي المضمر لا خفاء في انه اخس وافتح من المصرح
لانه يشتمل عليه وعلى زيادة قوله يشبهه بالنفس الا فيقال
متشابهة النار العرفية بالنفس باعتبار اللطافة وعدم الرؤية ولزوم الحركة
الا ان كرة النار يتحرك على الاستدارة بمشابهة الفلك والنفس
يتحرك الى الحركات المختلفة قوله فيكون اشهر واظهر عند العقل الخ
لان الفيض من المبدا الفياض عام والنفس الانسانية قابلة له واذا
وجد القابل والفاعل لا يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرايط و
ارتفاع الموانع فكلما كان شرايطه وموانعه اقل كان الى الفيض
اقرب فيكون حصوله في النفس مع ارتسامه فيها اكثر مما كانت شرايطه
وموانعه اوفر وظهر ان العام عند العقل اشهر واظهر من الخاص قوله فيه
بحث لان ما ذكره انما يتم بالنسبة الى كنه العام والخاص في الموجودات

اذ

اذ العموم والخصوص انما يعرض للشيء باعتبار وجوده فالاعم يكون متحققا
في هوياته وافراد اكثر والاخص مع افراد اقل واما بالنسبة الى تحققهما
في الذهن فلا اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين بحسب تحققهما
في الذهن فجاز ان يحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام نعم
اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان يشترط
تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقق الخاص فيه وكذا اما ان تحقق العام معاند
لتحقق الخاص ان فرض هناك معاند من غير عكس كلي على ان ما سبق مبني
على الموجب بالذات حتى يكون الفيض منه عند اجتماع الشرايط وارتفاع
الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل
المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص بدون العلم بالعام ولو سلم ان الاعم
اعرف لكن هذا بعد وجوب التقديم في نظر التعليم لكون ترقيا من الاسهل
الاقرب الى الابعد الاصعب ومن ههنا يعلم ان تقديم التفصيل على
الجنس اذا كان ما فرض من الجنس الحد ما فيها كما توهمه جمع كثير على ما يشاهد
متشاوه بل لحرج عما هو الاليق الذي يجب رعايته الموجبة للسهولة
والتيسير والله الميسر لكل عسير قوله لانا نجيب بان الحد التام الخ
والاحسن في الاسلوب ان يجاب بهذا الجواب من اول الامر عن قوله
فقيل ادعو هايتم لمادة الاشكال بالكلية فلا حاجة الى التطويل بلا طائل

بحثه وحاصله انه ليس للحد التام جزء خارج عن اجزاء الماهية المخصص
في الجنس والفصل الا انه يشترط في كون جميع ذاتيات المحدود وحدها
بما تقدم جنسه على فصله حتى لو اخر كان الحد ناقصا لفوت شرطه
لا لاختلال الجزء الصوري كما زعم وقد عرفت ان وجوب التقدم
ليس لكونه شرطا **قوله** وينبغي ان يجتنب في التعريفات عن الالفاظ ال
ما مر بيانه الخلل من جهة المعنى والان الخلل من جهة اللفظ فانما او يكون
اذا شرع المتفحص الى التعريف لغيره واستعمل فيه الفاظا غريبة وحشية
او الفاظا مجازية مستعملة في معان غير ما وضعت هي له او الفاظا
مشتركة بين المعاني بالاوضاع المتعددة وانما لم يذكرها اكتفاء بالمجاز
لاشتراكهما في الاحتياج الى القرينة وانما اختل التعريف باستعمال تلك الالفاظ
اذ لا يخفى على ذي مسكة ان المقصود من التعريف الكشف والايضاح و
التفهيم على وجه الافصاح ولا شك ان استعمال تلك الالفاظ مناف لهذا
الغرض ولا يشتبه على فطن ان الالفاظ المشتركة اردأ من المجازية التي
هي اشد رداءة من الغريبة الوحشية بلا تأمل **قوله** بان يكون السبب الذي
يتعرض كونهما متضايفين العلة والجبل اذ قالوا ان الاضافات لا يمكن تعريفها
الا بالرسوم دون الحدود ولان ايراد السبب فيه لازم وهو خارج عن السبب
والتعريف بالخارج رسم **قوله** حتى يلزم منه تخصيص البيان بالمقصود والتكثير

وللقائل ان يقول ان ذلك التخصيص لازم وان لم يقع تكرار السبب بان
يقال في تعريف الاب مثلا حيوان يتولد من حيث تولد من نطفته حيوان
آخر من نوعه فقيد الحيثية المضافة يحصلها في العقل ويخص البيان
بما يراد تعريفه منها وعلى تقدير التكرار لا يخلو عن مناقشة بانه يصدق على
الام ولا يصدق على اب البغلة فيبطل طردا وعكسا اللهم الا ان
يراد حيوان ذكر ويعد البغلة صنفا لا نوعا ولا يخفى ما فيه من التمحل
قوله لانه قد يصدق الحد على الابن فان الابن قد يكون كذلك فلا يكون
مطردا الخ قال الفاضل المحقق يعني اذا كان الابن كذلك كان
ابا من جهة الحيثية ولا يكون اندراجه في الحد مبطلا لاطراده فاني
ان يقال الاب له حيثيات متعددة ككونه انسانا ماشيا وجوهرا وجسما
الى غير ذلك وكونه ابا انما هو من الحيثية المذكورة والمراد تعريفه بهذا
الاعتبار فلو لم يكرر السبب كان التعريف صادقا عليه من حيثيات اخر
التي ليس هو فيها باعتبارها فلا يكون مطردا الا ان يعقل مراد الشارح من قوله
لان الابن قد يكون كذلك صدق التعريف عليه باعتبار حيثية البنوة
على تقدير عدم التكرار ولا شك انه ينافي المراد كان صدقه عليه باعتبار الحيثيات
التي تغاير الابوة منافية فهل يؤول كلامه الى ما حققه الفاضل المحقق حمل كلام
الحق لانا نقول لا اذ يجتمع في الابن حيثيتان احدهما انه متولد من نطفته

يشخص الخ وما سواه ان يتولد من سطحه يشخص الخ فمن جهة الحيثية الاولى
اب يجب صدق تعريف الاب عليه والا لم يكن جامعا ومن جهة
الحيثية الثانية لا يصدق عليه تعريف الاب وان لم يقع فيه التكرار لان التعريف يصدق
على الابن الذي له ابن الحيثية الثانية ولا يصدق عليه من حيث الحيثية الثانية
والفرق بينهما غير خفي على الفطن الذكي بخلاف الحيثية التي فصلت انها لا تمكن
قد علمت صدقه عليه من تلك الحيثية من غير تردد فاين كلام الشارح
ما حققه ذلك المحقق من الحق تأمل كما ينبغي حتى يكون على بصيرة قوله
واجيب بان معناه فرقا بونا الخ حاصله انا قبلنا قبل الذي ورد
عليه فالصواب ان الشرح ما ذكر على المتن وتماما ما قاله من
الحكم في الفرق والتلخيص ان منشأ الفساد في التكرار الفسادي نفس
المفهوم فان مفهوم الاب واحد لابد في تعريفه من قيد الحيثية التي هي تكرار
ما تقدم عليها كالحيثية ومنشأ الفساد في الحاجي سؤال السائل وجمعه
بين المفهومين فان الانف له مفهوم على حدة وللافطس مفهوم آخر يتوقف
تصوره على تصور الانف لان الفطوسة تقعر مختص بالانف وكذا سبيل
الى ادراكها الا من هذه الجهة ولا تكرار في شيء منهما فاذا جمع السائل بينهما
وقع ذكر الانف في تحديد الانف وجب تكراره في تحديد الافطس فافترقا
فرقا جليا وصار عن الاشكال خليا وهكذا الحال في كل عرض ذاتي يتوقف

توقف تصوره على تصور موضوعه اذا قرن به واريد تحديدهما معا
قوله معرف الشيء يجب ان يساويه في العموم والخصوص الى آخره اعلم
ان اشتراط المساواة في الصدق كما ذهب اليه المتأخرون للتحصيل التمييز التام
بحيث يمتاز افراد المعرف عن جميع ما عداه ولا يلتبس شيء منها
بغيرها واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره
ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره وصرحوا بان المساواة شرط الجودة
كيلا يساوي الا يلتبس من المرسوم ولا يخلو عما سواه وجوزوا الرسم بالاعم
والاخص وابدوا ذلك بان المعرف لابد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار
فان ما لا يفيد تمييز الشيء عن غيره اصلا لم يكن سببا للتصور ولا التمييز عن
جميعها فليس بشرط له لان التصور بما لكنه كما يكون بوجه خاص
بالشيء لا ذاتي ولا عرضي كذلك يكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيصح ان يكون
كاسبا لكل منهما فظهر ان المساواة شرط للمعرف التام دون
غيره هذا لكن اورد عليهم قوله والمباين والاخص من وجه لا يكون كذلك الى قوله لان
نسبة المباين الى المباين الآخر كنسبته الى سائر المباينات وكذا نسبة المباين الآخر
اليه فتعريفه اياه دون غيره ودون العكس ترجيح بلا مرجح ولان الاعم
والاخص اذا لم يصلحا للتعريف مع قربهما الى الشيء فالمباين بالطريق الاولى لانه
في غاية البعد عنه وفيه بحث لانا لا نسلم ان التعريف بالمباين غير صحيح قوله

لان نسبته الى المباين كنسبته الى مباينه وكنسبة المباين الآخر اليه فلم
لجواز ان يكون بين المتباينين نسبة خاصة لها يصح ان يكون احدهما بعينه
معرفا للآخر دون غيره ودون العكس الا يرى ان العلة والمعلول اذا كانا
متباينان مع ان بينهما نسبة خاصة باعتبارها يصح ان يكون احدهما علة
للآخر لا لغيره ودون عكسه فلم لا يجوز ذلك في التعريف ايضا ومن دليل ينفي ذلك الجواز
ولان تصور الاعم مطلقا لا يستلزم تصور الاخص الا بفضل
علمه فيلزم ان تصور العام لا يستلزم الخاص بحسب كنه حقيقته كيف لا وهو لا يستلزم
تصوره بوجه ما وبهذا المقدار يصح التعريف وان حدث التمييز فان اريد به
التمييز عن جميع ما عداه فقد عرفت ان رسم المعرف وتعريف القول الشارح
لا يقتضيه وان اريد التمييز عن بعض ما عداه فلا شك ان الاعم يفيده بلا مرية
قوله او مركبا منهما الخ فان قلت لم جعل المركب منهما قسيما للخارج مع انه
قسم منه لما سيأتي من ان المركب من الداخل والخارج خارج قلت
لان المراد من الخارج هنا ما يكون كل منه خارجا فبهذا الاعتبار يكون المركب
منهما قسيما له او بعضه ولهذا جعل الحد التام قسيما من الداخل في المعرف
والا فالحد التام جميع اجزاء المعرف الذي هو نفسه فلا يتصور الدخول
منه لانا نقول المراد من جميع الاجزاء الاجزاء المادية كالجنس والفصل القريب
وهي داخلة المهية لانا نقول ان الحد التام هو تلك الاجزاء فقط لا بعينه

و داخل

لا يحصل به شيء آخر اصلا والا كان ما لحق حيوان في تعريف الانسان
حدا ناقصا وليس كذلك وان توجه بعض كما سبق قوله يسمى حدا
ناقصا ايضا كالانسي الناطق هذا المخالف لما اشتهر عندهم من ان
المركب من الداخل والخارج خارج والتعريف بالخارج رسم مع ان الشيخ
الرئيس والامام الرازي واكثر المتأخرين اصطلحوا على خلافه و
سموا امثاله رسما ناقصا بل لم يعتبروا هذا القسم الذي اخذ فيه
العام من المعرفات لان المقصود من التعريف اما التمييز او الاطلاع على ذاتيات
الشيء والعرض العام لا يفيد شيئا منهما ولهذا صرح بعضهم بان العرض
العام لا يصح ان يقع في التعريف اصلا واحفت علاني دي خيره في ان
هذا على طريقة المتأخرين وقد عرفت ما فيه ولا اصطلاح الى ان الناقص فيه
مكون التمييز الداخل فيه يطلع النظر سببا او كان قريبا والعرض الخارج
خارج عن درجة الاعتبار وللسائل قوله ووجه الحصر في هذه الاربعة الى قوله
مانع يسئل الحصر فيها لانهم قالوا التعريف بالمثال وهو لا يباين للمتقابل
كتعريف العلم كالنور والجهل كالظلمة او اخص منه كتعريف الاسم كزيد و
الفعل كضرب وعلى كلا التقديرين يكون خارجا عن تلك الاقسام الاربعة
اجيب بان مرادهم من التعريف بالمثال ليس هو التعريف بنفسه بل بحاصة
الشيء بالقياس الى المثال وهي المشابهة المخصصة على طرز ما علمته في التعريف

العام ح

بالعقل فيكون من قبيل الرسوم الناقصة التي هي احد الاقسام الاربعة
وانما التزموا هذه الطريقة لان استيناس العقول القاصرة
واعتياد النفوس الناقصة بالامثلة الجزئية اكثر فيكون التعريف بها
ايسر ولذلك شاع في مخاطبات المعلمين التعريف بها لا بالمثال
المشابهة مشتركة بين الشيئين مانه كان شابه هذا بذاك شابه ذاك
بهذا فلا يكون مختصة باحدهما فكيف يصح التعريف بالمشابهة التي
ليست بمختصة باحدهما بعينه لانا نقول مشابهته هذا بذاك غير مشابهة
ذاك بهذا وان كانا متحدين بالنوع فيكون التعريف بالمثال تعريفا بالخاصة
اذا كانت بينة والا فلا يصح فافهم واما التعريف اللفظي سواء كان
اللفظ واضح الدلالة على معناه فيفسر بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى
كتفسير الغضنفر بالاسد لخروجه عن اقسام الاربعة ليس يفيد تصور
المجهول بوجه واصلا اذ الكلام في التعريف الحقيقي فلم يلحظ ان المورد لا مساواة له
واعلم ان الفرق بين التعريف الحقيقي واللفظي بان الحقيقي ما يقصد به تحصيل
ما ليس بحاصل من التصورات وهو مختص بالاعراب وينقسم الى قسمين احدهما ما يقصد
فهو ما ثبت عند معلوم الوجود في الخارج فيسمى تعريفا بحسب الاسم ان كان بالذاتيات
حدا اسميا والا فرسما اسميا وبعد العلم بالوجود ينقلب الاسمي الى الحقيقي كما
اذا قيل في اول الهندسة ان المثلث شكل يحيط به ثلاثة اضلاع يكون تعريفا

تعريفا اسميا ثم بعد اثبات وجوده يصير بعينه تعريفا حقيقيا
والثاني ما يقصد به تصور حقائق موجودة يسمى تعريفا بحسب الحقيقة
قطعا نه ص
اما حدا او رسما ولا يخفى على ذي نهى ان هذا نوع محض تصوري لا شائبة
نوع حكم في الجملة ولذا لا يتجه عليه منع لان المتصدي الى هذين التبيينين
بمنزلة نقاش ينقش لك نوع دهشة صورة مفهوم او موجود ولم يتعرض
الحكم والا لكان مصدقا لا متصورا فظهر ان ليس بين المعرف
والمعرف حكم اصطلاحي يمنع بان يقال مثلا لا نسلم ان الانسان حيوان
ناطق اذ ذلك يجري مجرى ان يقال للكاتب لا نسلم انك كاتب وان
اللفظي يقصد به الالتفات الى صورة حاصلة وتعيينها
من الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار
اليها فما له الى التصديق والحكم بان هذا اللفظ بازاء ذلك المعنى فلذلك
الثقات ص
كان قابلا للمنع فدفعه انما بالنقل عن ارباب اللغة او استعمالهم ولذلك
قيل ان التعريف اللفظي انسب بالمباحث اللغوية كما انه لا يليق به
الفن بالمطالب العلمية ومداره على الالفاظ المفردة المرادفة لما اريد تعريفه
ان وجدت والا اورد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه والتفصيل
المستفاد منها ليس مقصودا بل المقصود مجرد تعيين ذلك المعنى ولذلك
يجري مجرى التنبيه والتكشف لجواز ان يكون مدلول اللفظ معلوما بالبداهة

او بالكسب مجهولا من حيث انه مدلول للفظ المخصوص تو فيعرف كل المدلول
من حيث انه مجهول كونه مدلولا للفظ المخصوص به من حيث هو مدلول
للفظ عرف كونه مدلولا له ولا التعريف الاسمي فهو من اقسام التعريف
الكشفي على ما حققه بعض السلف آنفا ومن لم يفرق بينه وبين التعريف اللفظي فقد ركب
شططا وقد يفرق بين التعريف اللفظي والحقيقي بوجه آخر وهو ان التعريف
اللفظي يجري في الفعل والحرف كما في الاسم كقولك ضربت في الارض اي
سافرت فيها وجلست بالمسجد اي في المسجد ولا التعريف الحقيقي
ولا الحرفي الا في معاني الاسماء والسر فيه انه لا بد فيه من ان يلاحظ المعنى
اجمالا ثم يتوجه الى تصوره تفصيلا وذلك انما يكون في المعاني المستقلة
بالمفهومية دون معنى الحرف لعدم استقلاله بالكلية ودون معنى الفعل لاستقلاله
على ما لا يستقل من النسبة المخصوصة قوله الا ان الشيء المطلق تصوره ان كان مشعورا به الخ
اجاب الامام الفخر الرازي شرف الدين المراغي بانا نعكس به
اذا اوردناه الى القواعد المنطقية كان قياسا منتجا من منفصلة ذات جزئين ومن
حمليتين يشارك كل منهما احد جزئي الانفصال هكذا المطلوب المجهول
اما مشعور به او ليس مشعورا به وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل ما ليس مشعورا به
يمتنع طلبه فلا يشكل ان هذا القياس انما ينتج او اجتمعت ما ان الحمليات
على الصدق فكيف يمكن الاجتماع مع لامرين احدهما ان عكس نقيض كل من

تينك الحمليتين ينعكس بالعكس المستوي الى قولنا بعض ما ليس مشعورا به
لا يمتنع طلبه وهو مناف للحملية الى ما في الاخرى فان الاول ينعكس بعكس
النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس مشعورا به وهذا العكس
ينعكس بالمستوي الى قولنا بعض ما ليس مشعورا به لا يمتنع طلبه وهو
مناف للحملية الثانية وهي كل ما ليس مشعورا به يمتنع طلبه بلا شبهة
وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعور به
وينعكس هذا العكس بالمستوي الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه وهو
مناف للحملية الاولى وهي كل مشعور به يمتنع طلبه وثانيهما ان عكس نقيض
كل واحدة منتظم مع الاخرى قياسا منتجا للمحال والمنتج للمحال محال
كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وكل غير مشعور به يمتنع طلبه ينتج كل ما لا
يمتنع طلبه يمتنع طلبه وهو محال وكذا لو قيل كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعور به
وكل مشعور به يمتنع طلبه ينتج ايضا كل ما لا يمتنع طلبه يمتنع طلبه فلازم
كل واحدة منهما يمتنع اجتماعه مع الاخرى في الصدق فكذا الملزوم والا يلزم
اجتماع المتنافيين قيل في رد هذا الجواب يمنع انعكاس الموجبة
الكلية الى ما قاله اذ هو من طريقة القدماء التي لم يتم عليها برهان قط بل لو
انعكست لانعكست الى موجبة كلية سالبة الطرفين وح كان نقيض العكس النقيضة
الاولى كل ما ليس يمتنع طلبه فهو ليس مشعورا به وينعكس بالاستقامة الى
قولنا

قولنا بعض ما ليس بمشعور به ليس يمتنع طلبه وهذه لا تنافي النقيضة
السالبة وهي كل ما ليس بمشعور به يمتنع طلبه لان موضوع هذه القضية
السالبة لا يجوز ان يكون سالبا مطلقا لان الايجاب الكلي السالب
الموضوع اذا كان محصل المحمول ومعدوله لا يصدق في شيء من المواد
اصلا كما مر موضحا بل يجب ان يكون معدولا او سالبا مخصصا
بحيث يخرج عنه الممتنع فيكون اخص من موضوع العكس فلا منافاة
بين اثبات امتناع الطلب لكل افراد ذلك الموضوع الاخص واثبات
سلب امتناع الطلب لبعض افراد الموضوع الاعم وكان عكس نقيض
القضية قولنا كل ما ليس يمتنع طلبه فهو ليس غير مشعور به وينعكس بالانعكاس
الى قولنا بعض ما ليس غير مشعور به ليس يمتنع طلبه وموضوع هذا العكس
اعم من موضوع القضية الاولى وقد مر بيانه ولا نسلم وكذا عكس نقيض
كل واحدة منهما لا ينتج مع الاخرى لعدم اتحاد الوسط بينهما وقيل
في رده بوجه آخر ان الموضوع فيهما مقيد بالحضور فيكون الاستدلال هكذا
الحضور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به
يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه وقد ينعكس عكس النقيض الى قولنا
كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس بالمستوي الى
قولنا بعض ما ليس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه وهذا ينافي الحملية الثانية

لان موضوعه اعم من موضوعها الا ترى ان ما ليس تصورا مشعورا به
جاز ان لا يكون تصورا اصلا وان يكون تصورا غير مشعور به وليس
على كل حال الحملية الثانية فان العكس المستوي لعكس نقيضها هو
ع قولنا بعض ما ليس تصورا غير مشعور به لا يمتنع طلبه وموضوعه اعم من موضوع
الحملية ليس ما ذكر فلا منافاة بينهما قوله لعنت عن الاعتراض الاول الى
المجيب هو الحكيم نصير الدين الطوسي في نقد المحصل ويرفع هذا الجواب
تارة بطريق المعارضة بان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما
ان يكون داخلا فيها فلا يكون جميعا او خارجا عنها فلا يكون اجزاء او نقول ايضا
بطريق المناقضة بان يقال لا نسلم لزوم تقدم الجميع على الماهية من تقدم
كل واحد منه عليها بالطبع فان الكل المجموعي والكل الافرادي قد يتخالفان في
كثير من الاحكام الا ترى ان كل انسان تسعه هذه الدار التي لا تسع
كلهم وكل العسكر يهزم اجنادا كثيرة التي لا يهزمها واحد منهم بل نقول
كل واحد من الكل المجموعي الذي ليس هو النفسه ويمكن دفعه بطريق النقض الاجمالي
ايضا بان يقال لو تم هذا الجميع بمقدماته لزم تقدم الكل على الكل بالطبع
لجريان ما ذكره من ان كل واحد متقدم عليه بالطبع مع الاعتراف باستحالته
والاستناد الى كل واحد منها متقدم يمنع ان يكون نفس كل الذي يكون
جميع اجزاء الشيء مغايرا له ولا يلزم من التعريف به تعريف الشيء بنفسه

بمعرفته

لا نسلم كون جميع اجزاء الشيء مغايرا له لانه انما يتم لو لم يكن يجوز ان التعريف
بجميع الاجزاء لجواز ان يكون معرفا لذلك الشيء فلا يكون التعريف بمجموع
الاجزاء لاستلزامه الدور لانا نقول ان جميع اجزاء الشيء يمتنع ان
يكون واحد منها معرفا لذلك الشيء اذ يوجد فرض كل واحد منها وما سوى ذلك
لا يوقف التقدم بالضرورة والى هذا الجواب اشار الشارح بقوله ومعرفته
اي ويمتنع ان يكون كل واحد منها معرفا لذلك الشيء قوله فان معرف الشيء
ليس يجب ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا الخ لا نسلم ان معرف
الشيء لا بد ان يكون معرفا لجزء من اجزائه والا لم يكن معرفا له وذلك لان نفسه
او غيره فعلى هذا لا تعريف الشيء بنفسه او التعريف بالخارج وقد سبق بطلانهما
لانا نقول لا ولا اهتزاز الكلام على السند ولا يجدي نفعا اذ ابطال السند الاخص لا يضر المنع
الا ان يكون مساويا له واما ما عرف الماهية يجب ان يحصل معرفتها بوجه يميزها
عما عداها وليس يلزم من ذلك معرفة شيء من اجزائها الا بدا ان الجزء الصوري على الجمهور
المعنية في الخارج وليس علة لحصول شيء من اجزائها فيه قوله بان الكل غير جميع
الاجزاء الخ قد عرفت سابقا ما يرد على بيانه من المعارضة والنقض تفصيلا واجمالا
قوله لم يبق التحديد بمعرفة المحدود الا لان اقصى مراتب التحديد ان يكون بجميع الاجزاء
واذا لم يستلزم معرفة جميع الاجزاء معرفة الماهية لم يكن الحد مستلزما لمعرفة المحدود
وسوقش البطلان قوله بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه الخ يعني ان الامور

الخارجة

الخارجة الحاصلة بالضرورة او بالكسب اذا رتبت وجمعت وضم بعضها
الى بعض يلزم من تصورها على هذا الطريق تصور الماهية وبهذا
يندفع ما قاله بقوله فبطل لو استلزم الخ فان قيل المراد التوجيه لا ينافي
في التعريف بالمعاني المفردة قلت ان جوز ذلك فله ان يقول
ان المعاني المفردة الحاصلة قد تكون ملحوظة قصدا اذا احضرت ولم تحضر
قصدا استلزمت العلم فيكون استلزامها لطريق الاخطار الحاصل
بالحركة في المعقولات من المطالب الى المبادي الموصلة فلا يكون الاستلزام لو اخطر
فعل النفس وهو معنى الكسب فليتأمل قوله بل يجوز ان التعريف
بجميع الاجزاء معتبر الخ هذا الجواب للقاضي الارموي وتحقيقه ان الاجزاء
قد يتعلق بها تصورات متعلقة بتعدد الاجزاء بان يلاحظ واحدا واحدا
ويحصل لكل واحد منها مرآة تشاهد بها ما يتعلق به من كل واحد من تلك
الاجزاء على التفصيل والترتيب فيكون كاسبا واحدا فهذه التصورات
المجموعة المرتبة المتعدد بعضها بالبعض او احضارت مرآة واحدة تشاهد
بها المجموع الاجزاء قصدا او ان تشاهد بها كل واحد منها ضمنا يكون تصور
الماهية بحدود واد ومكتسبا من تلك التصورات مفصلة ولظهور ما ذكرناه
من الفرق بين التفصيل ان الحد والمحدود متحدان بالذات ومتغايران بالاجمال
والتفصيل وان هذا التفصيل هو المراد الخ حيث تصور المجموع

بحيث يتعدد بعضها بالبعض ضم

مجموع تصورات محدودة فان قيل ان كان التصورات المتعددة
مستلزمة لتصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا ليس عن اثر
للتحديد والاكتساب فلا تعريف لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن حاصلة
اصلا فلا تصور للتعريف قطعا وان اراد انه لم يمكن حصولها الا بالضرورة بل بالكسب
فكذا يكون احتياجها الى معرف آخر وينقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل ويمتنع
او ينتهي الى ما حصوله ضروري وان لم يكن مستلزمة اياه فامتناع التعريف
بها غني عن البيان قلت انها مستلزمة له لكن لا باعتبار كونها
منتشرة متفرقة بل باعتبار حضور الاجزاء وتصورها مجتمعة ومرتبة
فتصور المجموع الذي هو تصور الماهية بكنهها حاصل من تصورات الاجزاء
حال كونها مرتبة ومجتمعة وانت خبير بانه لا يعني للتعريف سواه هذا هو التحقيق
اللائق بالقبول فتأمل كما هو حقه فيما سبق ولا تلتفت الى ما يشاهد من ظاهر
عبارة الارموي وهو ان كل واحد من الاجزاء اذا اجتمعت في ذهننا تصور انها
معارية تحصل لنا تصور لا مغايرة لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء
هو تصور الماهية ولا تلتفت ايضا الى تجويز الشارح كونه كذلك بقوله الا بالذات
او هو كذلك بالوجدان قوله وتوجه الطلب نحو الشيء ذي الوجهين الخ اختيار
الشارح في الجواب اثبات الامر الثالث وراء الوجه المعلوم والوجه المجهول
فلا يلزم تحصيل الحاصل وطلب المجهول المطلق ولا حاجة فيه الى ما اشتهر

هذا

هذا الاعتراض المشروح بل لا يطابق الواقع اذ الواقع في بعض الامر ان ما يتعلق به
الطلب هو الوجه المجهول وليس بمجهول مطلقا اذ المجهول المطلق لا يكون
معلوما بوجه ما وهذا الوجه معلوم بوجه آخر الا يرى انا اذا اردنا تعريف مفهوم
بتصوره فلا بد ان يكون ذات ما من ذلك المفهوم وعينه مجهولا وغير
حاصل لنا لنتمكن من تحصيله وهذا معنى قولهم المجهول هو ذات المطلوب وعينه
ولا بد من ان يكون معلوما باعتبار ما ليصح توجهنا اليه وطلبنا اياه فظهر انه
ليس ثمة امر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور ان يكون المطلوب امرا ثالثا
وراء الوجهين كما هو المختار في الشرح بل ليس هناك الا الوجهان
احدهما مطلوب وغرض والآخر آلة لطلبه ووسيلة اليه كما هو مقصود المتن
واما ما فهم من كلام نصير الدين الطوسي في نقد المحصل من اثبات الامر الثالث
فليس كما هو الحق عنده بل هو الزام للامام الرازي بما ذكره في مسئلة امكان
العلم الاجمالي حيث قال المعلوم على سبيل الاجمال معلوم من وجه ومجهول
من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه
المجهول غير معلوم فكيف اجتمعا في شيء واحد علما فظن ان العلم الجملي نوع مغاير للوجهين
ما لزمه الا فيما هنا واجاب عما تمسك به في امتناع التعريف ان المطلوب
التصوري ليس احد الوجهين حتى يلزم ما ذكره من استحالة المعلوم او
طلب المجهول المطلق بل الشيء الذي له ذانك الوجهان واما حمل كلامه على هذا

لتعريف المجهول تحصيل الامر المجهول في كتابه المسمى بتنزيل الافكار بان المطلوب هو حقيقة المعلومة بعض اعتباراته فاكتفى بالوجهين تامل فانه ما فيه كفاك شاهدا بما سبق **قوله** والحجة والدليل مترادفان الى وانما سمي الموصل الى العرف الى التصديق بها لما في التمسك به من الغلبة ولما فيه من الارشاد الى المطلوب
قوله ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول الى ولا يخفى ان الظاهر المتبادر منه اللزوم في نفس الامر فلا يتناول الدليل الفاسد مع انه مما لا بد منه اذ قد يحصل في تعريف القياس الذي احد اضافه من قبيل ليندرج فيه قياس فاسد ذكر انه كاذبة كما في قولنا كل انسان حجر وكل حجر جماد فانه لو سلم مقدماته لزم عنهما قول اخر وهو كل انسان جماد وان لم يكن لزوم منهما في نفس الامر **قوله** لان المدلول العدمي له وجود في الذهن الى هذا انما لا يحتاج اليه او اللازم من العلم بالدليل نفس وجود المدلول في الذهن لا العلم بوجوده الذي هو علمه والفرق بينهما بين فلا بد ان يعلم الوجود من التعريف ليكون جامعا **قوله** ولما كان بعض التعريف بحسب اللفظ لم يحتمل منه الى اشاره الى جواب سؤال مقدر تقريره انه قال ان هذا التعريف دوري لان المدلول متوقف عليه ايضا فيكون كل منهما موقوفا على صاحبه وتقرير الجواب ان هذا تعريف لفظي لم يحتمل فيه عن اشكاله لان المسمى معلوم وحاصل بلا توقف منه على شيء اصلا لكن تسميته الدليل انما علمه فالمقصود من التعريف تعيين وصفه بازاء ذلك المسمى الحاصل بلا توقف على شيء بما ذكر

قوله

قوله واذا كان المستدل به والمستدل عليه كليين يحب تساويهما في الصدق الى انما وجب التساوي فيه لانه لو كان بينهما تباين لما وجد اللزوم بينهما لاستحالة لانه يلزم من علم التساوي التباين حتى يلزم علم اللزوم لجواز ان يكونا كليين ويكون بينهما عموم وخصوص ولا يلزم ذلك الحذور لانا نقول اذا كان بينهما ذلك النسبة لا يكون الا استدلال بالكلي على الكلي بل على الجزئي اذ المراد منه ليس الجزئي الحقيقي بل الجزئي الاضافي الذي هو اعم منه ولذا اورد الامام في بعض كتبه بدل الكلي والجزئي الاعم والاخص بعضهم ان المراد به الجزئي الاضافي لا الحقيقي ونبههم على ان يتفسير الجزئي بالاخص ما المندرج تحت الغير مساويا ولتفسيره بالاخص تحت الاعم لا اعم منه على الى بعض الاوهام من ان معنى اندراجه تحت الغير صدق الغير عليه كليا سواء كان اعم منه او مساويا له لان لفظ الاندراج مبنى عن كون الغير شاملا له ولغيره ولم يعرف من اصطلاح القوم ان كلا من المتساويين جزئي اضافي للاخر **قوله** لانا ان استدل بالكلي على الجزئي فهو القياس فيه بحث وهو ان القياس الاستثنائي المتصل في مثل قولك كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لكنها طالعة فالنهار موجود او لكن النهار ليس موجودا فالشمس ليست بطالعة لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي اصلا ولا على الكلي ايضا مع انه من اصناف القياس وكذا الحال في الاستثنائي المنفصل في مثل قولك

اما ان يكون العدد زوجا او فردا لكنه زوج فليس بفرد او ليس بزوج
فهو فرد في صورة الانفصال الحقيقي وكذا في صورة مانعة الخلو اما ان يكون
زيد في البحر واما ان لا يغرق لكنه ليس في البحر فلا يغرق او لكنه غرق فيكون
في البحر وكذا في صورة مانعة الجمع وليس هنا الاستدلال بالكلي على
الجزئي ولا على الكلي **فالصواب** ان يقال في ضبط الاقسام لا بد
ان يكون بين الدليل والمدلول مناسبة وهي اما بالاشتمال كما ذكرنا واما
بالاستلزام الذي لا اشتمال معه كما مر في الاستثنائيات المتصلة او غير صريح
كما في الاستثنائيات المنفصلة وكما في الاقترانيات المركبة من الشرطيات فقد احسنه
اما في الاستلزام او في الاشتمال **قوله** او يستدل بالجزئي على الكلي الخ
[على الجزئي]
هذا اولى من الاكتفاء في القياس بالكلي كما فعله البعض او يرد عليه مثل قولنا نافي نه
كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان ينتج قولنا كل انسان حيوان مع انه ليس استدلالا
بالكلي على الجزئي بل باحد الكليين على الكلي الآخر فيلزم مثل هذا ان يكون خارجا
من انواع الدليل مع انه من قبيل القياس اتفاقا والجواب عنه بان كل
واحد من المقدمتين بعد جزئيا اضافيا بالقياس الى الآخر اذ يقع كل منهما موضوعا
للاخر كليا وهو معنى اندراجه تحته بعيد جدا لما عرفت انا والعدم جوابا بان هذا المغني
في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا مع ان كل واحد منهما في اضافي
للاخر باعتبار خصوص كل منهما من الاخر من وجه وانت خبير بانه لا يقع واحد منهما

منهما موضوعا للاخر كليا واما قيل اولى ولم يقل الصواب او يمكن
دفع ما يرد على من اكتفى بان يقال ان المقصود في المثال المذكور اثبات
الحيوانية لكل واحد من افراد الانسان لا بضافة لمفهوم الناطق فيكون
الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولا شك
ان كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق فيرجع ما كتبه الى الاستدلال بالكلي
على الجزئي **قوله** ويسمى استقراء وهو عبارة عن تصفح امور جزئية
ليحكم بحكمها على امر يشتمل تلك الجزئيات وهذا موافق لكلام ابي نصر الفارابي
حيث قال الاستقراء هو تصفح شيء من الجزئيات الداخلة تحت امر كلي ليصحح حكم
ما حكم به على ذلك الامر من ايجاب او سلب فيتصفح جزئيات ذلك مع واحدا واحدا الحكم
وهذا سواء الاستقراء اي تتبع تلك الامر الكلي او سلبه عنه سوية الاستقراء فهو
تام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها والا فناقص كما في المثال المشهور
وانما سمي بذلك لان المستقري يتتبع جزئيا جزئيا ليحصل المطلوب يقال استقريت
البلاد اذا تتبعتها جزءا جزءا وخرج من ارض الى ارض وبهذا ظهر ان من
فسره بالحكم على كلي لوجوده في جزئياته فقد تسامح كيف فان الاستقراء من
انواع الحجة موصلة الى التصديق الذي هو الحكم الكلي فاثبات الحكم الكلي هو المطلوب من
الاستقراء وثمرته لا نفسه فكأنه اراد ان اثبات المطلوب بالاستقراء هو اثبات
حكم كلي لوجوده في جزئياته **قوله** وهو ظهر الاوجه مع الاصل والفاء البعض

اي حصر الاوصاف الصالحة للعلية وفيه تشنيع على خلاف الظن اوكهم
على التحقيق يرجع الى التقسيم والالغاء الى السبر فان قيل اذا كان المحصور
الاوصاف الصالحة لعلية الحكم لا يتصور الالغاء للزوم التناقض قلنا
ان صلوح الاوصاف المحصورة انما هو في بادي الرأي وعدم صلوح البعض
منها انما هو بعد تدقيق الفكر واعمال النظر فلا تناقض قوله
المبحث الثاني في القياس الخ لما كان التعلق العظمى والغاية
القصوى من انواع الدليل هو القياس او من جملة البرهان المعد للتيقن
وما عداه لا يفيده الا الاستقراء فلا يفيد الا اذا كان قياسا مقسما وكذا التمثيل
لا يفيده الا اذا كانت العلة فيه قطعية فيرجع الى القياس كقولنا النبيذ
مسكر وكل مسكر حرام ينتج ان النبيذ حرام يقينا لان كون الاسكار
علة للحرمة في الاصل قطعي لما سبق في موضعه خص البحث به وبابنائه قوله
مؤلف من اقوال الخ ولم يقل من مقدمات كما قال البعض حذرا عن لزوم الدور
لان القياس ماخوذ في تعريفها اوهي عبارة عن قضية جعلت جزء قياس فلو اخذ في
تعريفه لزم توقف كل منهما على الاخر قوله والقياس المركب الخ اي القياس المؤلف
من اكثر من قولين كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وكل حادث له صانع قوله والقول
يطلق على المسموع وعلى المعقول الخ اطلاقه عليهما اما بطريق الاشتراك او بطريق
الحقيقة على كلا التقديرين فيه بحث لانه يلزم منه استعمال اللفظ او اللفظ المجازي والمجازية
المشترك

المجازي وقد عرفت ان الاحتساب عن امثاله واجب في التعريفات
قوله فان كلمة لما كما دلت على الاقتضاء دلت على وضع المقدم الخ
واعلم ان الفرق بين قول القائل ان كان كذا كان كذا وبين قوله
لما كان كذا كان كذا ان الشرط الاول دلالة الا على لزوم الثاني للمقدم ولا
كون المقدم حاصلا حتى يترتب عليه حصول الثاني فلذلك غير ممنوع فيه
وان يكون في المحمول الثاني دلالة على وضع المقدم كدلالته على الملازمة فهذه
القضية في الحقيقة تفيد قضيتين ولذلك استغنى عن الاستثناء كذا في شرح
الاشارات قوله لزم عنه لذاته الخ وفيه بحث لان اللزوم لذاته مختص بالقياس
البرهاني دون ما عداه فلا لزوم لذاته اذ ما عداه اما ظني او في حكمه وانه لا
عقلية بين الظن وبين شيء يستفاد منه لامتناع بقاء سببه الذي توصل
منه اليه كالغيم الرطب فانه يكون امارة للمطر ثم يزول المطر بسبب ظن ه
الاسباب مع بقاء الغيم بحاله واجيب عنه بان من اخذ في تعريف القياس
اللزوم لذاته زاد فيه قيد الخ وهو في مسلك فاللزوم في الكل انما هو على تقدير
التسليم والمراد به فلا يكون فيه غير البرهاني حال الشيء ولا يعني من حوع
لان التسليم حال لا تعلق له بالاستلزام فان تحقق اللزوم لا يتوقف على تحقق الملزوم
واللازم كما الحكم ولا يرى ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر يستلزم
ان العالم مستغن عن المؤثر مع كذب الاولين نفس الامر بتحقق الملازمة فيهما وهو ممنوع

الاستلزام مع انه لا كعن لشي منهما وفائدة تصريح بذلك التسليم ان شان
الى ان القياس من حيث هو قياس لا يجب ان يكون مقدماته مسلمة
صادقة ولو لم يصرح بذلك القيد لتوهم ان تلك القضايا مختصة بالوضع وان
اللازم متحقق مع انضمام الاخصيتها كذلك ليس بلازم في القياس كذا
حققه الفاضل المحقق نعم في حاشيته على شرح الفاضل المدقق
قوله ومعنى مساو لج ان مفهوم ... عكس المساواة ان ما يساوي
المساواة لزم منه لوازمه فقولنا ا مساو لما يساوي ج ما اذا ضممناه الى قولنا
وكل ما هو مساو لمساوي ج فهو مساو ج انتج النتيجة المذكورة وهي ا مساو
لج وهذه ... لان لزوم ا مساو لما يساوي ج من المقدمتين ليس
ابتداء بالذات بل بواسطة مقدمة اجنبية وهي كل مساو لمساوي ج مساو
لكل ما يساوي ج فيكون الكلام هكذا ا مساو لب وب مساو لج
وكل مساو لج مساو لكل ما يساوي ج ينتج ان ا مساو لما يساوي ج فالحصر
ان لزوم ا مساو لما يساوي ج من تينك المقدمتين ليس من تاليف بعينه
قياس المساواة والا لكان هذا النوع من التاليف منتجا دائما وليس كذلك
لانه اذا اخذ بدل المساواة المباينة لم ينتج كما في قولنا ا مباين لب وب مباين ج مباين ج
مباين منه لج لم يلزم ان ا مباين لمباين ج اذ لم يصدق كل مباين للشي مباين لكل مباين
ذلك الشي كما في الانسان مباين للفرس والفرس مباين للحمار ولم

ولم يلزم ان يكون الانسان مباينا لما يباين الحمار اذ من جملة المباين
للحمار الناطق فلو لزم لزم ان يكون الانسان مباينا للناطق هف
قوله لان عكس النقيض بغير حدود القياس الا في لا يكون الحد
الاوسط مكررا او لعدم اعتقاد وجوب تكرره في الانتاجات
واما طريق العكس المستوي لا لحرج عن التكرار ولذا لم يعدوه منافيا
للزوم لذاته قوله لا لاستلزام كل واحد منهما الا فان المجموع قولنا كل
انسان ناطق وكل فرس صهال يستلزم كلا منهما ضرورة استلزام
الكل للجزء قيل لا يطرد اذ لا حاجة في اخراج امثاله الى قيد لذاته لانه
يقول لزم عنهما اذ معنى اللزوم عنهما ان يكون لهما دخل في ذلك ومن البط
ان المقدمة الاخرى لا دخل لها في ذلك وهو مردود اذ معنى اللزوم يمتنع
الانفكاك ومن البين المكشوف ان الكل يمتنع انفكاكه عن الجزء فلو لم يوصف
القول بالقيد لزم دخول ما هو خارج عنه وجب نعم لا حاجة الى هذا ان المتقدم
في تعريف من اخذ مكونه عنه بدل يلزم او الكون عن الشي الحصول منه فلا بد
ان يكون لكل جزء منه دخل في الحاصل منه ولا دخل في حصول احدى
القضيتين للقضية الاخرى لعل الناظر لم يفرق بين العبارتين والفرق جلي
بينهما جلي لمن فطنة في الالتفات على القرار وعن جوانب الاعتساف على الفرار
قوله ويسمى استثنائيا الآ لما فيه من استثناء وضع احدى الشرطية او رفعه

قوله وهو مذكور في القياس بالفعل الا انه لا يقال كون النتيجة مذكورة بالفعل
في القياس بناء على ما سبق من الحكم بمغايرة النتيجة لكل واحد من المقدمتين
لانا نقول ليس كونها مذكورة بالفعل انها مذكورة باجزائها المادية
وهيئتها التأليفية التي هي بعينها في النتيجة وان كانت خالية في تلك
الحالة عن الحكم واحتمال الصدق والكذب لطريان سلبه
من الاداة قوله ويسمى اقترانيا الا لما فيه من اقتران الحدود بعضها
بالبعض اعني الاصغر والاكبر والاوسط قوله ولا يشتملها القياس
ولا نقيضها بالفعل الا وان كان يشتملها بالقوة باعتبار اشتماله
على اجزائه المادية اعني موضوعها ومحمولها قوله القياس الاستثنائي
ان يستدل الخ ولا يخفى ما فيه من التسامح اذ هو ما يستدل به لا نفس
الاستدلال واعلم ان تفصيل الكلام في هذا المقام بما لا مزيد عليه في
الاطلاع على المرام سمعناه من الكمل العلماء ان القياس الاستثنائي
اما يكون متصلا او منفصلا فان كان متصلة فاستثناء عين المقدم ينتج عين
التالي لانه يستلزم وجود الملزوم وجود اللازم واستثناء نقيض التالي ينتج
نقيض المقدم لان عدم اللازم دليل على عدم الملزوم ولا استثناء
نقيض المقدم لا ينتج اذ من المحتمل ان يكون التالي اعم من المقدم فلا يلزم
من عدمه عدم العام وكذلك استثناء عين التالي لا ينتج اذ لا يلزم من وجود

العام

العام وجود الخاص وان كان منفصلة فاما ان تكون حقيقية او لا يكون
فان كان الاول فاما ان يكون ذات جزئين او اكثر فان كانت ذات جزئين
فاستثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الآخر واستثناء نقيض
ايهما كان ينتج عين الآخر فيكون هناك نتائج اربع وان كانت ذات
اجزاء مثل ان يقول العدد اما زائد او ناقص واما مساو فاذا استثنيت
عين احدها ينتج نقيض البواقي وذلك يحصل بوجهين الاول ان يكون
الستة واحاده مثلها او اقل فهو مساو او ينتج فليس بزائد
ولا ناقص الثاني ان يكون الستة واحاده مثلها او اقل فهو مساو او ينتج
فليس بزائد ولا ناقص الثالث ان يكون الستة واحاده مثلها او اقل فليس
اما زائدا او ناقصا فيصح انه مساو ولا اذا كانت المنفصلة غير حقيقية
فان كانت مانعة الجمع كان استثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الآخر لانهما
وصفان يمتنع اجتماعهما فامكن الاستدلال بثبوت احدهما على انتفاء
الآخر ولا استثناء نقيض احدهما لا يكون منتجا عين الآخر لانهما
وصفان يجوز خلو المحل عنهما ولا يلزم من ارتفاع احدهما
وجود الآخر وان كانت مانعة الخلو فاستثناء نقيض احدهما
ينتج عين الآخر لانهما وصفان يستحيل خلو المحل عنهما فامكن الاستدلال
بارتفاع احدهما على ثبوت الآخر ولا امكان في المحل خاليا عنهما

ودليل مح واما استثناء عين احدهما لا يكون منتجا لا لعنادهما لجواز ان يجتمعا في محل واحد ولجواز ان لا يجتمعا فيه فلا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الآخر او انتفاؤه واذا وقفت على ما سلف من التفصيل فقد عرفت ان نتائج قياس الاستثنائي عشرة الاكتسابه
اسما في القياس المتصل عين اللازم ونقيض المقدم واربعة في المنفصلة الحقيقية عين المقدم وعين التالي ونقيض المقدم ونقيض التالي واثنان في مانعة الجمع نقيض المقدم ونقيض التالي واثنان في مانعة الخلو عين المقدم وعين التالي هكذا حققه افضل المحققين في شرح الاشارات ومن اراد التفاصيل فعليه المراجعة قوله ولا يخفى انه شرط ان يكون موجبة كلية لزومية الى لما اشترط كونها موجبة فلانها لو كانت سالبة كان اللزوم مسلوبا فلا يلزم من وجود المقدم وجود التالي ولا من عدم التالي عدم المقدم ايضا واما اشتراط كونها كلية فلانها لو كانت جزئية يكون اللزوم على بعض الاوضاع التي يمكن اجتماع المقدم معها فلعل استثناء المقدم يكون او كان الشيء حيوانا فهو انسان فانه انما يكون انسانا على وضع كونه ناطقا فلا يلزم من وضع المقدم عين التالي ولا من رفع التالي نقيض المقدم واما اشتراط كونها لزومية فظاهر اذ لو كانت اتفاقية فلا حكم باللزوم فلا ينتج لامر قوله يكون القياس مشتملا على مقدمة لو لم تدل على وضع المقدم الا لحقيقة على يكون

فی

في قوله ويكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة قوله والمص لم يتعرض الا للاقتراني الحملي الا لكونه اول لجواز واكثر وقوعا واسهل ضبطا او فرعيا قوله لسيتر كان في امر بيان حال المط الى اعلم ان في كل قضية منسوبا ومنسوبا اليه فاذا كانت النسبة بينهما مجهولة لنا طلبنا ثبوتها بعد ذلك المجهول ولا بد ان يكون ذلك الشيء امرا مناسبا للطرفي المط العلم بسببه تلك النسبة المجهولة والا لم ينتج القياس مثلا اذا اردنا ان نعلم ان الجسم هل هو محدث ام لا فنقعد ذلك مطلب مستنا التأمل من ثبوت الحكمها ولكن ذلك مثلا المؤلف مان ثبوت الحدوث للمؤلف معلوم وثبوت المؤلف للجسم معلوم ايضا فهاتان النسبتان المعلومتان يفيدان العلم بثبوت الحدوث للجسم فلا بد ان يكون لهذا الثالث نسبة معلومة الى كلا الطرفين لاشك انه يحصل بسبب انتسابه الى الطرفين معلومتان فهذا الثالث المنتسب الى كليهما الذي يعرف حال النسبة المجهولة يسمى الاوسط لان الذهن حاكم بانضاف الجسم بالمؤلف وانضاف المؤلف بالمحدث فهو واقع في وسط الترتيب الذهني فلا جرم يسمى اوسط ومن هنا اتفقوا على وجوب تكرر الحد الاوسط في انتاج ضروب الاشكال الاربعة فان قلت الكم كيف اتفقوا عليه مع انه في الشكل الاول والشكل الرابع ليس بمكرر لانه اذا وقع محمولا فالمراد به المفهوم واذا وقع موضوعا

فالمراد به الذات قلت اذا قلنا كل مثلث شكل لا يخفى ان
ليس المعنى ان كل فرد من افراد المثلث هو عين مفهوم الشكل
بل على ما نص عليه الشيخ في كتبه حيث قال اذا قلنا كل مثلث شكل
فمعناه ان ما يقال له المثلث فهو بعينه يقال له الشكل واذا كان المعنى
كل مثلث مقول وصادق عليه الشكل ثم قلنا وكل شكل كذا فمعنى كل
ما يقال ويصدق عليه الشكل فهو كذا كان تكرر الحد الاوسط وحاصل
انه ان اريد بكون المحمول هو المفهوم ان ذات الموضوع عين مفهوم المحمول فساده
ظاهر وان اريد انه يصدق عليه مفهوم المحمول فتكرر الحد الاوسط غير مخفي على
ذي مسكة قوله والاشكال اربعة لان الاوسط اما ان يكون محمولا في احدى الخ
وتوضيح الكلام بالتلخيص المرام في هذا المقام ان يقال ان الاوسط
اما ان يكون محمولا في احدى المقدمتين وموضوعا في الاخرى او لا يكون محمولا فيهما
او لا يكون موضوعا فيهما والاول ينقسم الى قسمين لانه اما ان يكون محمولا في الصغرى
موضوعا في الكبرى او لا يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى والاول
يسمى بالشكل الاول لان الترتيب الطبعي عبر حاصل الا فيه لان الذهن ينتقل
من الموضوع الى الوسط الذي هو من الثبوت له ومنه الى المحمول فيكون
الاوسط في نفسه اوسط في الذهن فلا جرم كان ادراكه سهلا بينا ثم هذا الشكل
ان عكس كبراه صار الاوسط محمولا في المقدمتين وهو الشكل الثاني ولذلك يرتد

الشكل

الشكل الثاني الى الشكل الاول بعكس الكبرى وان عكست صغراه صار
الاوسط موضوعا في المقدمتين وهو الشكل الثالث ولذلك يرتد الشكل
الثالث الى الاول بعكس الصغرى وان عكست مقدمتاه صار الاوسط
موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع وهو في غاية البعد
عن الطبع لبعد كل مقدمته عن النظم الطبعي ووقوع الاوسط على طرفي
العكس ولذلك لم يتعرض له بعض المحققين من الافاضل بناء على ان
بيان استلزامه للنتيجة يحتاج الى مؤنة وتشفه ربما كانت اكثر مما يحتاج اليه وصعبة
في كسب النتيجة ابتداء من غيره والعدول عن المحض حيث اورد وتفاصيل الفروق
المنتجة من العكس الاشكال المتصل والمنفصل في بيان الاشكال الاربعة
للعكس الاقتراني الحملي عبارة في غاية الحسن ونهاية الايجاز قوله
ولانه ينتج الكلي الذي هو اشرف الخ لا يحتمل ان يكون ما مر ما سبق عليه يكونه
ثانيا فلا يرد ان الشكل الرابع ايضا ينتج سلبا كليا ويحتمل ان يكون
السابق عليه يكونه ثانيا بالعكس الى الباقيين وان ما ذهبوا بالعكس الى
الثالث فقط مع ان المقصود وهو كونه ثانيا حاصل بالعكس الى الرابع ايضا
لانه اذا كان سابقا في المرتبة على الثالث السابق على الرابع كان سابقا
على الرابع ايضا قوله وشرط انتاج هذه الاضرب الاربعة احد الامرين لما

لاتحاد زمان السلب والايجاب الى انقطاعه فظهر ان هذا الشرط كاف
في الانتاج او في صورة الدوام بوجه اتحاد الزمان فالاولى الاكتفاء به
قوله اما هذا الشرط لا يكفي في الانتاج لانه قد يوجد ولا انتاج
كما في الكلية من الرابعة مثلا يصدق قولنا لا شيء من الزنجي بابيض دائما
وكل زنجي ابيض بالامكان مع كذب قولنا لا شيء من الزنجي بزنجي
اقول ان كانت الكلية لازمة لذات الزنجي فصدق الكبرى ممنوع
والا فكذب النتيجة ممنوع كذا في شرح القسطاس قوله فقد ثبت عدم
انتاج ستة عشر من القرائن لا يقال ان اللازم من ظاهر التقرير ان يكون الباقي
عشرة اربعة منها القرائن الاربعة الاخص اعني المركبة من سالبتين كليتين والمركبة
من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية والمركبة من الصغرى السالبة الجزئية
والكبرى الموجبة الكلية والمركبة من الصغرى الموجبة الكلية والكبرى السالبة الجزئية
وستة منها القرائن الاعم منها اعني المركبة من سالبتين جزئيتين ومن صغرى سالبة
كلية وكبرى سالبة جزئية ومن سالبة جزئية صغرى وكبرى سالبة كلية اي التي هي اعم
من القرينة الاولى والمركبة من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية التي
هي الاعم من القرينة الثانية والمركبة من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة
الجزئية التي هي الاعم من القرينة الثالثة والمركبة من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة

الجزئية

الجزئية التي هي اعم من القرينة الرابعة لانا نقول حينئذ ان الاعم من القرينة
الثانية والثالثة لما كان قضية واحدة وهي المركبة من الصغرى السالبة الجزئية
والكبرى الموجبة الجزئية كان اللازم في الحقيقة تسعا قوله يسقط بهذا الشرط
الاختلاطان لغوان اي انما اسند سقوطهما الى الشرط الثالث مع ان احدهما
اعني المركبة من الموجبتين الجزئيتين ساقط بالشرط الاول اذ قد اجتمع فيها
خستان من جنس واحد لانه من سقوط ما يسقط من الاعم بعدم انتاج
الاخص بعد بيان عدم انتاجه بلزوم الاختلاف الموجب للعقم ولا يخفى ان هذه
الطريقة لا يمشي في هذا الضرب ولذا اسقط بالشرط الثاني لانه
لما بين عدم انتاج المركبة من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى بلزوم الاختلاف
فقد بان تلك الطريقة او نقول ان عدم انتاج تلك المركبة وعدم انتاج الاخص دليل على
عدم انتاج الاعم قوله فيكون الحجة اما عقلية محضة او نقلية محضة الى آخره هذا التوهم ان
المراد بالنقلي ما لا يكون شيء من مقدماته عقليا وسقوط اذ لو لم يثبت سلسلة
صدق المخبر عنه اي من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور او التسلسل قوله ما يكون مقدماته
باسرها نقلية الا اي ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا الحج واجب
وكل واجب فتاركه يستحق العقاب قوله والمركب من النقلي والعقلي الا اي المركب
منهما ما يكون بعض مقدماته القريبة عقليا وبعضها نقليا كقولنا الوضوء عمل
وصحته الشرعية بالنية وانما قيد المقدمات بالقريبة لان النقلي ايضا بعض مقدماته

البعيد عقلي لما عرفت انه ومن المكشوف ان المراد من
جعل التقسيم ثنائيا وبين من ثلثة لفظي لا طائل فيه مع ان الاول اولى
لما فيه من التقليل والتسهيل ولا شبهة ايضا على احداث التقسيم
على هذا الوجه اما ثنائي اذا اريد بالدليل نفس المقدمات المرتبة
النتيجة كما هو اصطلاح المتكلمين ولا اذا اريد به ماخذها كالعالم
للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام كما هو المتعارف عند
الاصوليين ولا شبهة للمركب في طريق القسمة على اصولهم ان يقال لا تكلم انه
المط ان كان الحكم العقلي فعقلي والا فنقلي اعلم ان الحكم المط ان استوى
فيه عند العقل جانب الثبوت والانتفاء بحيث لا يجد من نفسه سبيلا
الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لا غير كالحكم بوجوب الحج ويكون
ترجح الوارد والايمان توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق المخبر
وابتنى عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي عم فطريق اثباته العقل
لا غير لئلا يلزم الدور والا فيمكن اثباته بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع
وحدوث العالم قوله ولا يكون مقدماته ظنية او مشهورة فهو خطابة اه
تنبيه به على ان المص جعل المركب من المشهورات اعني الجدل مندرجا
تحت الخطابة وان لم يكن مشهورا وبهذا ظهر خلل وقع في كلام بعض الشارحين
من ان المص لم يذكر القياس الجدلي لانه في هذا الزمان ليس واجماعا لكونه

الوجه الذي اعتبره وسواء ان يكون مقدماته مشهورة عند العصر كما كان في
العهد القديم لانه لم يترك كما ترى ذكر القياس الجدلي هنا غاية ما في
الباب ادرج الجدل في الخطابة ولا جدال معه في ذلك اذ للناس فيما
يعتقدون مذاهب اعلم ان المتعارف المشهور عندهم في
ضبط هذه الاقسام ان يقال ان القياس اما مؤلف من مقدمات
واجب القبول فهو قياس برهاني والا مؤلف من مقدمات مشهورة كيف
كانت فهو قياس خطابي والا مؤلف من مقدمات مشبهة فان كانت
تلك المقدمات مشبهة بالقضايا الواجب قبولها فهو قياس سوفسطائي
وهو ما راه الحكيم وان كانت مشبهة بالمشهورات فهو قياس مشاغبي وهو
ما راه الجدلي ويسمى السوفسطائي والمشاغبي يندرجان تحت المغالطة
وبهذا الاعتبار علا منها واحدا والا مؤلف من مقدمات مخيلة فهو قياس
شعري وفايدة البرهان تحقيق الحق على وجه لا يحوم حوله شائبة شك
وفتور ولا يتطرق اليه نوع تغير وفتور لا للناظر بنفسه ولا للمستفيدين
له والمستفيدين به من اهل خواص الاذكياء الراشدين المهتدين وفايدة الخطابة
ترغيب العوام القاصرين عن درجة البرهان الى ما هو الاصلح مرتبة الاتيان مما ينفعهم
من امور دينهم ودنياهم وترهيبهم عما يضرهم في العاجل والاجل وفايدة
الجدل الزام المخالف للحق وافحام المعاند للصدق وفايدة المغالطة

بتغليط الخصم والاحتراز عن تغليطه اياه وفائدة الشعر التأثير في النفس
بسطا وقبضا انفعالا واحجاما وهي ان كانت عامة للعوام والخواص
الا ان مداره على الاكاذيب وانه لا يفيد التصديق وان افاد ما يقوم
مقامه ولو لم يتعرض له المص لتساهل قوله سمّيه باحدها اي بالمغالطة
او بالسفسطة ان صرح باعتبار القضايا المشبهة بالكاذبة كما يشعر به كلام
المص مع انه لم يوجد في كلامهم بل صرح بعضهم بعدم اعتباره لا نفيا ولا
اثباتا فعلى هذا هي كالمشبهة او الاولى اعتبارهما قوله اراد ان يبين مباديها الخ
لما قسم القياس باعتبار الصورة الى القياس الاستثنائي المنقسم الى المتصل
والمنفصل والى القياس الاقتراني الحملي المنقسم الى الاشكال الاربعة
المتنوعة الى ضروبها اراد ان يقسمه باعتبار المادة الى اقسام فعلى المبادي
اليقينية الخ وانما ابتدأ بها لان افادتها العلم اليقيني وهو الغاية من معرفة
الكل البرهان قوله وهي قضايا يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها الخ اي مع
تصور النسبة او لا بد منه في الجزم اعلم انهم حصروا المبادي الاول
من القضايا في الست الضرورية البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجربات
والحدسيات والمتواترات ووجه الضبط فيه ان يقال ان القضايا
اما ان يكون تصور طرفيها مع تصور النسبة باي وجه كان بعد شرائط الادراك
من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل او لا فان كان الاول فهي البديهيات

البديهيات المسمى بالاوليات وان لم يكن كافيا فلا محالة يحتاج الى امر ينضم الى العقل
ويعينه على الحكم او الى القضية ومفيد لها او اليهما جميعا فالاول المشاهدات
لاحتياجها الى الاحساس والثاني لا يخلو من ان يكون ذلك الامر لازما وهي
الفطريات اي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة لا تعزب
عنه عند تصور الطرفين وهو المعنى بامر لازم منضم الى القضية ولهذا
تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين
او غير لازم وح ان كان حصوله بسهولة فهي الحدسيات اي القضايا التي يحكم
بها العقل بواسطة حدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل
به اليقين [illegible] كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى
من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس فيحدس
العقل بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك وهو المعنى بامر غير لازم عند
تصور الطرفين منضم الى القضية والاوليين من الضروريات
بل من الفطريات التي ليست من المبادي الاول المبحوث عنها والثالث
ان كان حصوله بالاخبار فالمتواترات اي القضايا التي يحكم العقل بها كثرة م
بواسطة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى الحس مع كثرة يمتنع تواطئهم
على الكذب فينضم الى العقل سماع الاخبار والى القضية [illegible] وان
لم يكن [illegible] الحكم [illegible] المجربة [illegible] والا فالمجربات اي القضايا التي يحكم بها

العقل بها بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج للنفس
اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم
يعرف ماهيته فكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب كالحكم بان السقمونيا
مسهل للصفراء قوله بمجرد الحس بها الى اعلم ان الاحكام الحسية كلها جزئية
لانها لا تفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي
استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف
على علله قوله وتسمى هذه القضايا بالمشاهدات الى المشهور في مصطلحهم
انه اذا كان الحكم بواسطة الحس الظاهر يسمى مشاهدات واذا كان بواسطة
الحس الباطن يسمى وجدانيات كعلمنا بان لنا ما نجده بنفوسنا لا بالآلات البدنية
كشعورنا بذواتنا واحوالها قوله او فصاعدا بالجزم بها العقل والحس الى
لما كان الحس كافيا في جزم العقل في المشاهدات جعل الجازم فيها الحس بنفسها
على ان مدخليته فيها اكثر واما في المتواترات والتجربيات والحدسيات فليس كافيا
فيها بل يحتاج الى انضمام قياس خفي ولذا اسند الجزم الى العقل والحس جميعا
وان كان الجازم الحاكم في الكل العقل قوله وهو عن حس السمع مثل ان البغداد الى
اعلم ان مثل المتواترات المذكورة مفيدة لليقين بواسطة قياس
خفي وهو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم
يعرف ماهيته فكلما علم وجود المسبب علم وجود السبب قطعا والخبر

ويعبر عن الاستغراء بالمعاس الخفي او بنوال سعار م ذلك المعاس بل يحصل
المشاهد عن التجربة مبدا الحكم الكلي ولولا التجربة فلا بد مما من انضمامه الى
المشاهده ليعض العقل على حجمه قوله كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس
مأخوذ من الحدس المشهور بينهم وذلك ان اختلاف تشكلات انوار القمر
بحسب اوضاعه من الشمس قربا وبعدا يدل على ان جرمه مظلم كثيف صقيل
يستفيد من الشمس النور لكثافته وينعكس عنه لصقالته فيكون ابدا الطف
من جرمه الكرى اكثر من الباقي المظلم لكون جرمه اصغر من جرم الشمس
وينفصل من المضي والمظلم دايرة تسمى تلك الداير دايرة الرويه
وهما اي الدايرتان تتطابقان في وقتين وقت الاجتماع الذي يقع القمر
تحت الشمس بحيث يقع مركزه على الخط الخارج من البصر الواصل
الى مركز الشمس فيكون ح ما يلي البصر نصفه المظلم ولذا يوجد الكسوف للشمس
الذي هو عدم الاستناره وعدم الانارة بالنسبة الى الابصار لا بالنظر الى
ذاتها ووقت الاستقبال فيكون ما يلي البصر ح القطعة المضية والقمر
ح يسمى بدرا وربما يعرض له الخسوف في ذلك الوقت لان الارض قد تكون حايله
بينه وبين الشمس ويقع في ظلها فات الاستفاده من النور لعدم المحاذاة الحايل
ويتقاطعان في ساير الاوضاع اي في التربيعين فيقع زوايا قائمة فيرى نصفه المضي
وما في غيرها فيقع حادة ومنفرجة فيرى الشكل الهلالي اذا كان ما يلي الشمس

يسمى تلك الدايرة دايرة النور ويفصل
ما يصل اليه نور البصر من جرم القمر
وبين ما لا يصل اليه دايرة

هو القسم الذي يلي الزاوية الحادة والشكل الاهليلجي ان كان هو القسم الذي
يلي المتوجه واول ما يبدو للناظر بعد الاجتماع يسمى الهلال ومقدار البعد
بينه وبين الشمس قريب من اثني عشر درجة او اقل او اكثر على اختلاف
اوضاع الساكن في البلدان واما فضل الكلام بعض التفصيل
في هذا المقام وان لم يكن لائقا به تحضيضا للطالبين وترغيبا للمهملين
كون العلم الذي يعرف به تلك المباحث او نحوها يتم العون في معرفة المبدأ
الصانع بصفات كماله ونعوت جماله وتقديس ذاته وتنزيه صفاته
لانه يطلع على اعظم امر السماوات وعجيب خلقها وبديع صنعها وانتظام حالها
والارتباطات من العلويات والسفليات على وجه يتقول من تأمل في خلقهما
ويتفكر فيه انما ربنا ما خلقت هذا باطلا ويرشد الى معرفة سمت القبلة
واوقات الصلوات التي يجب العوز الى ساق الوادي اللهم صل على نبينا على
ما لا نهاية في اللوحين قوله من غير حركة الا اي من غير حركة ثانية لا بد من ان الحدس
يحتاج الحركة الاولى وانه لا يأتي بحسب الوجود الا الحركة الثانية فان المبادي اذا
حصلت للنفس مرتبة سواء وجد الحركة الاولى او لا تتبع الحركة الثانية
والترتيب للتلازم منهما قوله وتسهيل النوع من الحدس والتجربة ان هذا النوع
في غاية الضعف لان الاحكام النجومية والعلم بخواص الكواكب وتأثيراتها
تجربيات ولا يتوقف على معلول بعلة الانسان فالصواب في النوع هما قاله

انسان

قاله الفاضل المحشي بعض ان السبب في التجربيات معلوم الماهية مجهول
من حيث خصوصية الماهية وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين فان من
شاهد ترتيب الاسهال على شرب السقمونيا علم ان هناك سببا
للاسهال وان لم يعلم خصوصيته ومن شاهد في القمر اختلاف
الاشكال النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس علم ان نوره من
جهتها وعلم ايضا ان السبب في كل هو نور الشمس قوله وقد يرد
على كل واحد من هذه المبادي اعتراضات وشكوك الا ان الائمة اجابوا
والشكوك لطائفة قدحوا في تلك المبادي وهم فرق ثلث الفرقة الاولى
القادحون في الحسيات فقط بناء على شبهات واهية وتمسكات باطلة كما
يطلع عليها الواقف من المطولات الفرقة الثانية القادحون في البديهيات
فقط تشبثا باذيال امثال تلك الشبهات الفرقة الثالثة المنكرون للحسيات
والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية الذين يجب على كل عاقل ان لا يعرض
عن عن مغالطتهم ولما كان التعرض لشبهاتهم ايرادا اولا وابطالا ثانيا لا يغني
عن شيء بل يورث الوغوغة والاضطراب في النهج الحق والسبيل الصواب
ولذا قال ما قد المحصل واكتفى ان يضبط كتب الاصول الدينية بنقل
المشكوة من الشبهات تضليل للطلاب عن الحق لم نتعرض لنقلها لانهم الفاسدة
ومذاهبهم الكاسدة واعرض الشارح عن اجابتها سلوكا الى المسلك المستقيم

والله الهادي الى الحق القويم **قوله** واما المشهورات الخ اعلم ان
المشهورات ليست من الظنيات عند المحققين لانتفاء الاغلب
بكونها جازمة وان كان الظاهر من كلام بعض الشارحين انها من الظني
ولا عبرة به لانا نقول ان المشهورات قد تكون يقينية بل اوليه فكيف تجعل
من غير اليقينيات لانا نقول لا يعتبر فيها المطابقة والنفس بل الشهرة
وتطابق الآراء سواء كانت يقينية في الواقع او لا فيجوز ان يكون بعض القضايا
اوليا باعتبار ومشهورا باعتبار آخر **قوله** العقل مرة يقينية هي على صيغة
اسم الفاعل اذا كان ميم مرة مضمومة وعلى صيغة اسم المفعول اذا كانت
مكسورة فحينئذ يكون بمعنى الضفر آه **قوله** والاول يوجب تكذيب الاصل
الاصل الذي هو العقل لتصديق الفرع الذي هو النقل آه فيه بحث
لانه ان اراد ان تصديق النقل مع المعارض العقلي تكذيب للعقل
في جميع الصور فممنوع وان اراد انه تكذيب له في صورة المعارضة فلا يكون
منفيا اذ ليس حكم العقل فيها اصلا للعقل حتى يلزم من تكذيبه تكذيب النقل
قوله لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع آه اي
لما فرغ من انواع النظر باعتبار مادته وصورته شرع في احكامه وفيها ثلثة
مباحث لان النظر اما ان يفيد العلم او لا وعلى الاول هل يكفي في معرفة الله او لا
وعلى الاول هل يجب معرفة الله او لا **المبحث الاول** ان النظر الصحيح
المشتمل

50

المشتمل على شرائط الحسن مادته وصورته يفيد العلم بالمطلوب عند الجمهور
وان افادته الظن فقد قيل انها متفق عليها والامام الرازي من القائلين
بافادته العلم ذهب الى ان النظر قد يفيد العلم وادعى موجبة جزئية وذلك
المدعي وان سهل بيانه بان قولنا العالم حادث وكل حادث يحتاج الى مؤثر
يفيد العلم بان العالم محتاج الى مؤثر فقد وجد نظر يفيد العلم بلا شبهة لكن يقبل جداله
لان المقصود الاصلي من الغرض الكلي من اثباته كون النظر الصحيح مفيدا له
للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة الصادرة عنا مفيدة للعلم بان
يقال مثلا ان هذا النظر صحيح يفيد العلم وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا النظر يفيد العلم
ولا يخفى على احد ان تلك المقصود لا يتاتى باثبات تلك الموجبة الجزئية اذ لا يصلح
الجزئي لان يكون كبرى لصغرى سهلة الحصول لكن لما كان مقصود الامام مجرد
الرد على المنكرين اقتصر على ان النظر قد يفيد العلم مطلقا او في الالهيات
والآمدي سعم ادعى موجبة كلية فقال كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته
ساعي العلمية الاعتبة ما هو مناف للعلم كالموت والنوم والغفلة يفيد له
ولا باس بخروج الانظار الصحيحة في الصورة التي ليست واقعة في الكون
عن تلك الموجبة الكلية لان حالها في الافادة مما علم يقينا بموضع الغرض من
سوى الانظار التصديقية ولذا قيد بالعلم وبه خرج الانظار الصحيحة الواقعة
في الظنيات اذ هي لا يفيد العلم وفاقا وما بعده ما في التقيد لما فيه اذ لا علم بل الظن

على تقدير اتحادهما ولما كان مقصد الآمدي اثبات قاعدة منطبق
على الانظار الجزئية الصادرة عنا في اكتساب العلوم افتقر الى اثبات
تلك الموجبة الكلية التي جاء به عامة كلمة **قوله** واعترفوا الى المقدمات والهندسيات الخ
وانما قيد بتلك العلوم لان الالهيات بعيدة عن الاذهان فيتعسر
الاطلاع بل يتعذر الوقوف على حقائقها بخلاف تلك العلوم فانها من
العلوم المتسقة المنتظمة التي ينساق اليها الاذهان من غير كلفة وشدة
ولذلك قيل لا احتياج لامثال تلك العلوم الى المنطق على ما هو قاعدة
القوم التي هي الحق فلا يلزم من افادة النظر العلم فيما هو ابعد العلوم واسهلها
افادته فيما هو اصعبها واعسرها **قوله** واحتجت السمنية بوجوه الخ
ومن اشهر وجوههم ما قالوا من ان كون النظر الصحيح مفيدا للعلم يمتنع ان يكون ضروريا
والا لما اختلف فيه العقلاء ولما وجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد
نصف الاثنين مع انا نعلم ببديهة العقل انه يعلم بالضرورة انه ادنى في
القوة من هذا القول وليس ذلك الا لاحتماله للنقيض ولو ببعد وجه وهو ينافي
بداهته قطعا ويمتنع ان يكون نظريا لانه يلزم ح اثبات النظر بالنظر اذ يحتاج
على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشيء بنفسه ولا شك
انه تناقض لاستلزامه كون الشيء معلوما حين ليس معلوما واختار الامام الرازي
في الجواب عن هذا الوجه كونه ضروريا كما صرح به في نهاية العقول حيث قال

قال ان المعنى بالنظر ما يتضمن مجموع علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات
المرتبة الثاني العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المط عن تلك المقدمات
المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه عن تلك
المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل يعلم ببديهة العقل ان من حصلت
له هذه العلوم الاربعة فلا بد ان يحصل العلم بصحة المط فقولهم لو كان
ضروريا لما اختلف فيه العقلاء قلنا لم بل قد يختلف مع كونه ضروريا
قوم قليل ح وذلك لخفاء في تصور الطرفين في هذا الحكم البديهي او لتعسر في
تجريدهما عن العوارض واللواحق ليتخصصا في الذهن على الوجه الذي هو
مناط الحكم فمن لم يجردهما كما ينبغي انكر الحكم فيهما وذلك لا يقدح في البداهة
وقولهم التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وكونه ادنى منه
في القوة انما هو لاحتماله النقيض ولو ببعد وجه قلنا لم بل ذلك التفاوت
لما للالف والاستيناس بذلك القول لوروده على الذهن كثيرا او لخفاء
ما في فيه او لتفاوت في تجريد الطرفين ح لا شك ان التفاوت الناشي من هذين
الوجهين لا يقدح في كونه بديهيا واختار امام الحرمين كونه نظريا ومنع استلزامه
ح اثبات النظر بالنظر لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه وتحقيقه انا نثبت
القضية الكلية القائلة كل نظر صحيح في التحقيق لا يعقبه نافي العلم فانه يفيده
بقضية شخصية حكم فيها على جزئي معين من افراد النظر منقول النتيجة كل نظر

قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمه لزوما عقليا العلم موجبا قطعا وكل ما هو
كذلك يعد حتى قطعا ما النتيجة في كل قياس صحيح حقيقة قطعا وهذا معنى قولنا
كل نظر صحيح المادة والصورة يفيد العلم اما الصغرى فلان لا معنى للعلم بصحة المادة
والصورة الا التطلع بحقيقة المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة واما الكبرى
فبديهية لا شبهة فيها فان قلت ان الذي بينا ان افادة النظر فيهما
انما هو العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم الحكم بان هذا النظر الجزئي
الواقع في ذهن المتدرس يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه الا الى تصور النظر في نفسه
من حيث خصوصه فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر او لا فلا يلزم
ح الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية ولا امتناع في كون
الحكم بالافادة في الشخصية معلوما بالضرورة وكون الحكم بها في الكلية معلوما بالنظر
لاختلاف العنوان فيهما فيجوز اختلافهما في الضرورية والنظرية كما يجوز اختلافهما
في الافادة وعدمها عند اختلاف عنوان موضوعهما كما وقفت عليه في بحث
الموضوع بما لا مزيد عليه ويمكن الجواب عن هذا الوجه بالمعارضة فيقال ان
قولكم لا شيء من النظر بمفيد للعلم ان كان ضروريا لم يخالف فيه اكثر العقلاء
وهذا مما لا ينبغي او لا يتصور انكار اكثر العقلاء الحكم بديهي بخلاف انكار قليل اياه
فانه جائز كما مر وان كان نظريا لزم اثباته بنظر خاص مفيد للعلم به وانه تناقض
صريح لان المدعى سالبة كلية فقد اثبتت بموجبة جزئية مناقضة اياها ولا يخفى

على

على عاقل ان هذه المعارضة انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه
السالبة الكلية اذ لو سلم الناقض على تقدير كونها نظرية ولو ادعاه على غرضه
التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله ان يختار ان هذه
النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت النظر مفيدا للعلم فلا تناقض
قوله لكن كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه اه اي كثيرا ما ينكشف للناظر
بعد مدة بطلان ما اعتقده اولا ولذلك ينقل المذاهب المتنافية
والادلة المتخالفة اذ ربما لاح حقية ما حكم فيها ببطلانه وبالعكس وانت خبير
بان هذا منقوض باحكام الحس بما يشاهد ورؤية عدهم وقبوله مع وقوع الغلط
فيها فان اجابوا عنه بان وقوع الغلط فيها لاسباب جزئية وموانع مخصوصة لا ينافي
الصحة عند سلامة الحواس عن الآفات وارتفاع العوائق نجيب ايضا
عما قالوا بان ظهور الخطأ في بعض الافكار الفاسدة مادة او صورة لا يمنع
لزوم الصواب عقيب الافكار المقرونة لجميع شرائط الصحة والنظر
في تلك الافكار قوله ولعل المص اراد بهذا الكلام عبارته لا يعد الا والحق
ان مراد المص لم ذكره الامام الرازي وكيف ما ويل عبارته بتقدير المضاف
اي على ما ينبه العلم اي يحصل عقيب النظر اعني كونه علما ولهذا صح منه اختيار
انه ضروري واما وجه ثانيها لان كلام مثله من اعلام العلم وائمة رؤس
المحققين حقيق بالحمل على الصحة والسداد وقد كان ارعى كعبا في المعقولات

والطول لا عاني المنبوت وقد روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه
لكلا خرجت من في احبك سو وانت تجد لها في الخير محملا وسقوطه من اول
تلك العبارة بان حصول العلم الحاصل عقيب النظر لازم وسو منه لا ضروري
ولا نظري فعلى هذا لا يكون قوله والعلم باستلزام المقدمتين الجواب موصل
منه بل موصلا له ولا يجب عليك ان تعلق باستلزام على به بانى عنه
قوله الوجه الثالث ان الذهن لا يتعدى الى هذا مستفوض اجمالا بان يقال
ان دليلكم هذا ليس بصحيح لجريانه بتمامه في صورة افادة النظر
الظن مع تخلفه عن الحكم ولا يخفى على متامل ان هذا النقض انما يرد لو كان افادة
النظر الظن متفقا عليها قوله ولانا نقول باطلاق لا مدخل لقوله والعلم باستلزام
المقدمتين الخ والحق في هذا المقام ما حققه الفاضل العلامة من ان محل قوله هذا
جوابا عما يقال لو كان النظر مستلزما للعلم ومستلزما له لكان العلم باستلزامه لا ضروريا
او نظريا الى تمام ما ذكره مما كان انه اشار الى ان السؤال لا يمكن ايراده بالنسبة
الى كون اللازم علما كذلك يمكن بالنسبة الى كون النظر مستلزما والجواب
واحد قوله وبيان ذلك ان يقال بان اعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ضروري الخ
لا يقال تكلف بجواب عنه بانه ضروري مع انه حاصل عقيب النظر علم اذ لا يكون
حصوله من الصنايع الضرورية لا ما لا يتوقف حصوله عقيب النظر لا نعلم بان لا نزاع في
ذلك النظر او انما او عما او نوعا قوله ضروريتين اي تنبئني لا انما ضرب بها

لا ساقى ضرورية اوس العلوم
بالعقل واي ان النقض الضرورية
تحصل عقيب النظر فتامل

لان

لان حصول العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم او لان حصوله
من النتيجتين الضرورية الضرورية ولا او حصل من المطلبات الضرورية ولا يكون
على ان ظنا وسوغ ايع ما يحرم منه قوله وعنده علم ضروري الا يحصل
مما كان مقدمتان بديهيتان مستنبتان احدهما عنده الصحيحة لازمة
وعلم وسو المط والذي يلهم من كلامه في وجه اعتبار الامام من الترديد
كونه نظرا ما ينبغي ان يكون الا الازم من التناسب لا يرك من تمكن المقدمتين
البديهيتين الدال على ان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم نظريا اذ
هو متوقف على تصور الاعتقاد والنظر ولو كان المقدمتين النظرية باعتبار
نظرية احدهما محتاجا الى النظر ثم عند النظر الاول لزم التسلسل الضروري فظهر
ان اعتبار ضرورية مستلزم الجواب ولا اعتبار نظرية المحتاج بالضرورة
الى اعتبار الضروري في المرتبة الثانية او ما بعدها بان يقال لو كان الانتهاء الى
نظري جزئي مع المدعي ويكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم ضروريا لتسلسل
التسلسل نعم لو اختير كونه نظريا وانه مستفاد من النظر الاول بناء على ما علمه
الامام من ان التصديق اذا كان نظريا باعتبار نظرية احد الطرفين لكان
الحكم بديهيا كان النظر الاول كافيا فيه ولا يحتاج الى النظر لان النظر الاول كان
افادة العلم بالنتيجة افادة العلم بان ذلك علم لا جهل او ظن ويستلزم التسلسل
وكذا اندفع شبهة لزوم التسمية وهي ان النظر لو افادة العلم فلا بد ان يكون

للمقدمتين لكن من والاخرى لان
كل ما هو لازم للحق فهو حق وعلم
نتيجتي ان الحاصل التسمية صحيحة

مع العلم بعدم المعارض المقاوم او لا جزم مع المعارض وظهوره للناظر
ثم ان عدمه ليس بضروري اذ كثيرا ما يظهر المعارض بل بطريق انتقض ايضا
نظر تأمل وكل النظر الاول يحتمل لقيام المعارض فلا علم ايضا ان ما افاده علم
وحق الا بعد العلم بعدم معارضه وليس ضروريا بل نظري يحتاج الى نظر آخر
وبين متوقف حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية وهو عين
الاستحالة لان النظر الاول كما افاد العلم بالنتيجة وافاد العلم بانه وكل علم لا غيره
كذا افاد العلم بعدم المعارض او لا شعور المعارض للنظر الصحيح في القطعيات
قوله لان هذا التصديق متوقف على الاعتقاد اي حصول
عقيب النظر الخ وهذا الكلام لا يصلح ان يكون وجها لما اختاره الامام
لان ما هو جزء من هذا التصديق تصور المحكوم عليه الذي هو الاعتقاد المذكور
وتوقف هذا التصور على النظر ثم بل المتوقف عليه الاعتقاد نفسه وهو
ليس بجزء منه فكيف يكون هذا وجها لاختيار كونه نظريا ويمكن ان يقال
لما توقف هذا التصور على حصول الاعتقاد وتوقف حصوله على النظر
كان التصور متوقفا عليه ايضا بالواسطة ولا امتناع فيه اذ الممتنع توقف
التصور بالذات على الحجة كما ان الممتنع توقف التصديق بالذات على
القول الشارح تامل قوله واختار الامام في بعض كتبه انه ضروري على
معنى الخ يرد عليه عدم مطابقة الجواب للسؤال لان الكلام في الضروري المقابل

المقابل للنظري لا الضروري بهذا المعنى كما رد الشارح بهذا
على من اختار الضروري بهذا المعنى قوله ان اي حصل هو العلم
بالمطلوب الخ ما حصل اذ لو كان العلم بالمطلوب حاصلا لما جاز النظر فيه
الوجه لانا نقول ان من شرائط النظر عدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم تحصيل
الحاصل كما ان عدم الجهل المركب منه ايضا بكون صاحبه جازما بكونه عالما
وذلك يمنع من الاقدام قلنا ما قالوا من ان شرط النظر عدم العلم بالمطلوب
آخر سؤاله ليس على اطلاقه بل اذا كان المقصود بالنظر طلب العلم بالمطلوب واما اذا كان
غرضنا فلا فربما يكون ذلك الغرض عائدا الى الناظر وهو زيادة الاطمئنان
بتظافر الادلة التي ليست حاصلة بدونه او الى المتعلم بان يكون ناقص تحصيل
له استعداد القبول باجتماع الادلة دون كل واحد بعينه اذ التوسل دون كل
فان الاذهان مختلفة بالكمال والنقصان على ما هو اصل الاشعري فربما
يحصل اليقين للبعض من دليل الخ وربما يحصل من الاجتماع
كما في الاقناعيات قوله واجيب عن الثالث الخ اي لا نسلم امتناع
حصول المقدمتين معا في الذهن ودعوى الضرورة ممنوعة ثم ما انا نعقل القضية الشرطية
المتصلة او المنفصلة المركبة من الحمليات ونحكم بالملازمة او المعاندة فيعلم هذا
لا يرد قوله ولقائل ان يقول لانه كلام على السند وابطاله لا يجدي نفعا لكنه
على ان استحضار المقدمتين على سبيل الاجتماع من غير استحضارهما رفعا دفعة

اي توجه الذهن اليهما دفعة كاف في استحصال النسبة والفرق بينهما
بين ولا يلزم من علم الثاني اي من علم التوجهين الى المقدمتين وحصولهما
بالقصد بين علم اجتماع العلمين بالمقدمتين مع احتمال ان
التفات النفس الى المقدمتين دفعة بالقصد مم ولا حضورهما عند النفس
بان يلاحظ احديهما قصدا او يتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى
بلا فصل يحضران معا وان لم يكونا كما في الشرطية ملحوظتين قصدا
دفعة فليس يمتنع حضورهما على هذا الوجه مع الحاجة اليه في الانتاج وان
شئت زيادة الايضاح في هذا المقام فاستمع لما نتلو عليك من
الكلام وتمثيل الملاحظة بالبصيرة برؤية البصر فانك اذا وقفت
بحضرتك الى زيد وحده ثم حاذيته كذلك الى عمرو القائم عنده فمن حال محاذاتك
الى عمرو كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا لا قصدا بل تبعا كذلك اذا لاحظت
ببصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة اخرى
كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان
لم يجتمع التوجهان وانت خبير بان ما لا بد منه في الانتاج اجتماع العلمين
لا اجتماع التوجهين واذا كنت على وقوف على ما قرع سمعك صدق ان ما قاله المص
في المطلوب حق ولا حاجة الى قول الشارح ذلك ان يقال الى قوله
مشتمل على الحكم وعلى تصوره الا وفيه ان ما لا بد منه بين الحكم لا تصوره

لا تصوره الفهم الا ان يراد من الظاهر الانتاج والانتزاع وبين
المضمر النسبة الا انه المتصورة بين الطرفين على انه لم ظهر انه الا استحالة
اوان يراد منها الانتاج والانتزاع لكنه فعل من افعال النفس الاختيارية
وقد تقرر في الحكمة ان كل فعل اختياري لا يوجد الا بعد تصوره و
لا يلزم منه ان يكون مع لزوم التصديق زايده على اربعة لجواز ان يكون شرطا
على ما نص به الكاتبي في شرحه الملخص للمحصل والحق ما ذكر فليتامل قوله
ان اظهر الاشياء واقربها اليه اي اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا
معنويا ومناسبة عقلية لكونها مدبرة له ومتصرفة فيه قوله ولذلك نري في
مباحث النفس اختلافات كثيرة الخ اعلم انه اختلف كلمة القوم في حقيقة
فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل الهواء الساري
فيه وقيل الماء الحال فيه وقيل مجموع العناصر الاربعة والمحبة
والغلبة اي الشهوة والغضب وقيل الاخلاط الاربعة وقيل
الدم وقيل النفس كل شيء مرتبة اي نفس وقيل جزء لا يتجزى في
القلب وكثير من المتكلمين على انها اجزاء اصلية باقية من اول
العمر الى اخره وكان هو مراد قول من قال هي هذا الهيكل المخصوص و
البنية المحسوسة اي التي من شانها ان تحس بها وجمهورهم على انها
جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء نوراني علوي خفيف

النفس مم

حتى لولا نفوذه في جواهر الاعضاء سارية فيها سريان ماء الورد في
الورد والنار في الفحم لا يتطرق اليه تبدل ولا استحالة عنها الى عالم
الارواح موت وقيل انها لطيفة محكومة في القلب سارية
في الاعضاء من طريق الشرايين اي العروق الضاربة او محكومة في الدماغ نافذة
في الاعصاب النابتة ومنتشرة منه الى جملة البدن واختيار
المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد في ذاته ومتعلق
في فعله بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا هو ما ذكره المتكلمون
من الروح القلبي المتكون في جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه
وينفذه قوة بها يسري في جميع البدن فيعطي كل عضو قوة بها تتم
نفعه ولكل حجة لما ذهب اليه ومن اراد الاطلاع عليها بتفاصيلها
فليراجع الى الكتب النفيسة الكتب المبسوطة من علم الكلام الذي لاهل
الاسلام والله الميسر لنيل المرام قوله واجيب عن الاول بان البعض من
متوقف اه ويمكن ان يجاب عنه اولا بالمناقضة بان يقال لا نسلم ان ذات الله
غير متصور بكنهه لجواز ان يكون الله تعالى قد جعل العلم بكنه حقيقته وحقائق
صفاته ابتداء او يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه الى حقيقة ذاته وصفاته فانه — امرا كلياه
غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنه الملزوم كما مر اليه الاشارة وبالنقض
الاجمالي ثانيا بان يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل يلزمكم ان لا يفيد النظر الصحيح الالهيات

في الالهيات مثل ما ذكرتم في افادة العلم لان الطلب ايضا يتوقف على معرفة
المقصود فيجب ان لا يكون حاصلا في الالهيات مع انكم معترفون
بافادته اياه فيها حيث قلتم ان العادة العضوي والعادة العقلي
فيها الحس والاخذ بالقوي والاحاطة ببدايع صنايعه وافعاله والاجرام
ولا سبيل اليه قوله والاول ان النظر الصحيح يفيد الذهن الى العلم
ان المشهور هنا بينهم مذاهب مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب
الحسن الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر بطريق جري العادة بناء
على اصله الحق وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء
وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء آخر بل الحق تعالى بالارادة المحضة الا انه
قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه كما زعمه الفلاسفة
لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه ايضا كما زعمه اهل الاعتزال لبطلان قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين على ما سيأتي في كتاب الالهيات فان تكرر
منه ايجاده عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك
لاحد عاقل في ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن يستند اليه بطريق العادة
فظهر ان النظر ليس بعد الذهن على مذهبه كما فهم من كلام الشارح — المذهب
بل ان كان شاكا علمه وكان حاصلا منه ايضا واذا الفهم [illegible]
الى ما قاله اهل التحقيق من الصوفية المتشرعين من التوحيد الفعلي الذي هو احد اقسام التوحيد

العيني وهو اعلى مرتبة من التوحيد الفعلي وادنى من التوحيد الحقي الذي
ليس من شأن الانسان الوصول اليه بالبرهان ولا بالذوق
والوجدان ولذا قيل انه مخصوص بالحق جل وعز وهو ان يرى ان الله تعالى
فاعل كل شيء من الممكنات اولا وبالذات ولا يتوهم لغيره فاعلية اصلا ولا يسند
الى الجواهر والعالمين شيء كبيرا كان او صغيرا الى غيره كان وجوديا
حيزا كان او ذاتا الا اليه بل لا يثبت لغيره شيئا الا القابلية المحضة وانما
ظهر بهذا التوحيد الفعلي لعباده الاولياء عند تجلي الحق المبين لهم بالافعال
الثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم الفاسد واعتقادهم
الكاسد وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات لا فاعل
بالاختيار وان فيضانه عامة موقوف على الاستعداد التام ولا شك
ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج في تلك الحوادث
الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم الباطل وهو
ان الافعال الاختيارية صادرة عنا لا بمباشرة ان لم يكن صدوره بتوسط
فعل آخر واما بتوليد ان كان بتوسط ذلك وزعموا ان العلم الحاصل عقيب
النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري فيكون صدوره
بطريق التوليد وهي جعل العلم مطلقا فعل العبد ومن وجه كلامهم لدفعه بان المراد
بالفعل الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير الذي هو الحركة ايضا بالنسبة كذلك

كذلك فقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان للفاعل واحد
صدور احدهما بطريق المباشرة والاخر بطريق التوليد فقد يتعسف
او لا يلائم ما هو المشهور من مذهبهم ولعل مرادهم من هاتين
الحركتين الحجر بكاف مثلا قال **قوله** وهو مختار امام الحرمين والاصح
عند الامام ان هذا الكلام يدل على ان مختارهما مذهب الحكماء وليس
كذلك لان مختار امام الحرمين هو بعينه مذهب الاشاعرة كما هو مختار القاضي
الباقلاني اذ مرادهما من الوجوب الوجوب العادي لا العقلي والاصح
عند الامام الرازي على ما نقل عنه مذهب لغير المذاهب الثلثة المشهورة
وهو ان العلم بالنتيجة واجب الحصول عقيب النظر عقلا غير متولد منه لا وجوبه
عقلا فلان العلم بالمطلوب يمتنع ان لا يحصل عند العلم بالدليل واما عدم التولد
فلاسنادنا جميع الممكنات والمخلوقات الى الله تعالى ابتداء فيكون
العلم بالنتيجة عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد ولا يخفى على من جبل
طبعه على سلامة ان هذا المذهب لا يصح مع القول باسنادنا جميعها الى
الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا مع القول بانه لا وجب عنه كما زعمه الحكماء
وبانه لا وجوب عليه كما زعمه المعتزلة بل انما يصح اذا حذف قيد الابتداء من الاسناد
الى الاشياء الى الله سبحانه وجوز ان يكون لبعض الاشياء مدخل في بعض بحسب الجعل
بحيلولة عنها فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى

كما قاله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال
عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ترك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يشتغل بايجاد لا يكون ح
ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو
مذهب الاشعري ومع ذلك فالنظر صادر بايجاد الله وموجب للعلم المذكور فيه
الى ما عقلنا بحسب ما يتخيل انكاره عنه ومن المعلوم البين ان الامام ليس بقائل
بما يتوقف عليه صحة هذا المذهب الاخير المسئول عنه وان كنت على ذكر فيما سلف
ظهر لك رد قول من قال ان الامام الرازي قد اخذ مذهبه هذا من الشيخ
الباقلاني وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب
من غير تولد لما تحقق لك من انهما ارادا به الوجوب العادي دون العقلي
قوله ولقائل ان يقول الخ انما عبر هذا السؤال بعبارة الظهور اذ قول
الاشاعرة في مقابلة زعم الحكماء القائلين بالوجوب بغير الاختيار الذي معناه الوجوب
وهو ليس بمناف للاختيار بل يحققه فليتدبر **قوله** لزم العلم بالنتيجة سواء كان
عادة او لا الخ رد هذا بان استمرار العادة قد اشتبه عليكم باللزوم العقلي فان
فرض ارتفاع العادة لا يقتضي ارتفاع نفس العادة في نفس الامر وان ادعيتم ان طبيعة
العلم بالمقدمتين يقتضي العلم بالنتيجة مقتضاه ودعوى الضرورة في محل النزاع
غير مسموعة بل خارجة عن قانون المناظرة **قوله** زعم الشيخ الخ ظاهر
هذا الكلام يشعر بان ما قاله الشيخ ليس بصحيح مع انه معترف بصحته حيث قال

قال واعلم ان ما ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة فالمناسب التعبير
عنه بما هو خال عن ذلك الا ان يجري الكلام على معتقد الامام ومن يحذو حذوهم
او يقال ليس على حقيقته **قوله** ان عنيت بكونه مقدمة لغوي الى التخصيص
كونه معلوما فغير مسلم لكن لزوم التسلسل لم لان ذلك ملحوظا الا بالذات بل من
حيث انه حالة بينهما فلا يعتبر انه قضية في نفسه حتى يكون نسبته الى المعنى
كنسبة احدهما الى الاخرى فيلزم التسلسل **قوله** ولان العلم بالمقدمتين الخ اورد
عليه ان اراد ان العلم بالمقدمتين مطلقا اعم من ان يكونا مرتبتين او لا فهذا
مما لا يسع ان يتردد فيه عاقل اذ لا يسعها اصلاح في امكان حصول العلم بالمقدمتين
بدون العلم بالنتيجة وان اراد ان العلم بهما مرتبتين فالخطاء في ذلك لان الشكل
الاول غير ممكن بخلاف باقي الاشكال فعلى اي تقدير كان ليس محل التردد
قوله الاشبه ان لا يحتاج فيه قبل واما قال الاشبه ولم يجزم به لان الحق السؤال ان العلم
يحصل بهذا الشرط ليس يقتضي لجواز ان يكون بعضها مستلزما بلا واسطة ولازم
النتائج التي هي لوازم الاشكال وبعلم لزوم بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة
غني او اجلي كما في سبع الفاسد **قوله** لا يتفاوت الاشكال الاربعة
في جلاء الانتاج وخفائه ان هذا استدلال على ان رأي ابن سينا صحيح وتوضيحه
انه لو كان العلم بالمقدمتين وحده كافيا في انتاج الاشكال الاربعة ولم يحتج
الى ترتيب وهيئة مخصوصة فيها وجب ان يتساوى في جلاء الانتاج وخفائه

وليس الأمر كذلك فظهر ان لترتيب المقدمات ومبانيها مدخلا
في نتائجها وبحسب اختلاف ذلك تنوع الاشكال تتفاوت جلاؤها وخفاؤها
ورد تجويز الاستدلال بان التساوي انما يجب ان لو كان الاشكال
متشاركة في خصوصية المقدمتين والنتيجة واما اذا اختلفت فيها المقدمات
او النتيجة فلا يجوز ان تكون المقدمتين مخصوصتين نسبة جلية الى نتيجة مخصوصة
ولا تكون المقدمتين الاخريين كذلك بالنسبة الى تلك النتيجة المخصوصة ولا الى
نتيجة اخرى لان حال اللزوم قد يختلف بحسب تعدد الملزوم او اللازم واذا
فرض الاتحاد في المقدمتين كان الشكل الاول والشكل الرابع كان اللازم
في احدهما عكس اللازم من الاخر في الابدي ان قولنا العالم متغير وكل
متغير حادث كان اللازم منه العالم حادث وان قولنا كل متغير حادث
والعالم متغير كان اللازم منه عكسه اي بعض الحادث عالم واللازم متعدد
وان اتحد مواد الشكلين في المقدمتين المعينتين يجوز لزوم احدهما
اوضح من لزوم الاخر مع اتحاد الملزوم فظهر انه لا يلزم من كون العلم
بالمقدمتين وجهة في العلم بالمقدمتين بالنتيجة وجوب التساوي في الجلاء والخفاء
والحق انه اراد بيان اللزوم بما ذكره وجعله شرطا للانتاج اجتماع المقدمتين
على ما بين او لو كان حصول المبادي وحدها بلا ترتيب معتبر بينها وهيئة
عارضة لها كافيا في حصول المطالب لكان العلم بالقضايا الواجب قبولها

عا

عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات الى الضروريات ابتداء
او انتهاء وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون كثيرا من الضروريات
ولا شعور لهم بما يستنتج بعاده ذلك لفقدان الترتيب فيما بينها لانهم
لم يرتبوها على ما ينبغي فعلموا ان لحصولها فلا بد في المطلوب من الجزء
الصوري الذي هو الترتيب المخصوص والهيئة التابعة له وان لا يكون ملاحظة الترتيب
والهيئة والنسبة شرطا كما يفهم من ظاهر عبارة الاشارات وكلام المصنف
فلا دليل عليه سوى ما قاله المصنف من تفاوت جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت
ما فيه فالمراد منها ملاحظة المقدمات على وجه ينتهي الى الترتيب والهيئة لا انها
يحصلان بملاحظة المعلومات بعضها مع بعض قوله وقيل
تحليله اي النظر الى الفاسد لا يستلزم الجهل الا قيل المحقق انه لا نزاع معنا حقيقة
لان النتائج صورة لا يسلم بالاتفاق لانه ليس من الفروض المسلمة للنتيجة
لكون شرط الانتاج والنتائج هو مادة فقط قد يسلم وقد لا يسلم فمراد الامام
ومن اتبعه من الايجاب الجزئي كما يفهم من امثال الموني او رده ومراد الفاضل
نفي الايجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد وان اراد الفاضل المحقق
بانه لا لزوم اصلا وان كان قد يحصل اتفاقا كما في المثال المذكور فمراده
انه ليس للنظر الى الفاسد بحسب ذاته نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها يكون
مستلزما للمطلوب استلزاما بانه ناشئ من اعتقاد ان الطرفين وجود صفة بالذكر

المط وهو مخلص منه الا بان انه اذا ظهر خطأوه في اعتقاد وجه
الدلالة لم يبق الدلالة اصلا بخلاف الفكر الصحيح فان له وجه دلالة في ذاته
فهو مناط استلزامه المط عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع فهم ما قالوا
ان اللزوم العايد الى اعتقاد الناظر في بعض الصور كما اذا اعتقد ان العالم
اثر الموجب بالذات وكل ما هو اثر الموجب بالذات فهو حادث
فانه يستلزم ان العالم حادث مع كون الكبرى غير صحيحة وهمية
او لازم اعتقاد صحته وانه لما كان الاستلزام وعدم وجه دلالة الارتباط
في الفكر الفاسد فلو اريد ان يكون نفس القضايا الكواذب رابطة عقلية
لا حاجة الى استلزام بعضها بعضا لا يبال لا ينبغي ان تخرج من المقدمات
الصادقة والكاذبة من الاشكال لانا نقول ان اريد عدم بقاء النوع اصلا
ثم اذا اللزوم متحقق في الاول دون الثاني ولا يحصل له الاستلزام وان اريد عدم
الاستلزام الصحيح فمسلم ولكن لا نخالفه وان ظهور الخطأ في الفكر الفاسد
ولا يجب ان يكون ذلك مع ذلك الحجة المستلزم وتلك الحجة الفعلية كما زعم
بل يجوز ان يكون في صدق المقدمات بان يكون كاذبة مع وجود الارتباط
العقلي الموجب للاستلزام العقلي بحسب نفس الامر ولا شك ان حصول
العلم في الاول والجهل في الثاني يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات
بلا فرق ثم ان ما قاله المحققون يتاتى على اصطلاح الاصوليين فانهم جعلوا

المفرد

69

المفرد دليلا ويقولون مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي ووجه
دلالة بحسب نفس الامر لاجله كان مستلزما له وكان الفكر فيه من ذلك
الوجه مفيدا للعلم به قطعا بخلاف وان افعال العباد على اختيارهم وجودا
وعدما فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما في نفس الامر لكون
الافعال مخلوقة لهم ويكون الفكر مفيدا للجهل لكن من اعتقد
ان هناك ارتباطا عقليا اداه النظر الى ذلك الجهل بسبب اعتقاد
لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما يكون منشأ
للاستلزام وكذا اسناد الافطار الى الكاشف وهذا زبدة ما في شرح المواقف
ومن رام زيادة التحقيق فليطالع ثمه قوله استلزام الفكر الفاسد
الجهل الى آخره قيل عليه ان قولنا الانسان حجر وكل حجر جسم ينتج ان الانسان
جسم بالعكس في شكل حسب الحال منتظم مع ان النتيجة حقة ومن اراد دفعه
بان قال ان النتيجة في هذا المثال هي ان الانسان جسم حجري وهو كاذب قطعا فقد
التزم تكلفا باردا وتعسفا ظاهرا فليتامل قوله فذهب الحشوية الى ان استدلوا
على ان معرفة الله غير واجبة بانه لو كانت واجبة لما قرر النبي صلعم والصحابة رضوان الله عليهم
البعض واهل الاسلام في الاعصار الى عصرنا هذا العوام على ايمانهم واسلامهم لكن
قرروهم وحكموا عليهم من العلم وحكم بانه لا علم لهم بذلك الاعتقاد في صفاته
على ما ينبغي بدلائل دالة على الصانع وصفاته بل غاية بذلهم ونهاية جهدهم الاقرار ماسا ما

والتقليد المحض الذي لا يتبين معه كيف فان اعتقادهم مربوط بحبل
التقليد ولم يصلوا الى مسالك التحقيق فثبت ان معرفة الله تعالى غير واجبة
ورد هذا بان كونهم مقررين على ايمانهم واسلامهم مسلم لكن لا نم
انهم لا يعلمون الصانع وصفاته بدلائل دالة عليه اجمالا وكفى بذلك شاهدا
ما روي عن الاعرابي انه قال ان البعرة تدل على البعير واثر الاقدام
يدل على المسير اسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدل
على اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا وعجزوا عن التعبير
والتوضيح لما اخذوا المعرفة بنية وهو ليس بواجب بل الواجب المعرفة مطلقا
سواء كانت اجمالية لا يقدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه
والشكوك او تفصيلية يتمكن معها على ذلك ثم اعلم ان المعرفة التفصيلية
واجب لكنه فرض كفاية والوجوب المدعى ههنا اعم من الكفاية والعين و
الحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل
لعوام الناس فقدروا على ايمانهم والاخرى فرض كفاية وهو حاصل للعلماء
الا ان الذين حصل لهم كمال الاطمئنان في درجة الايمان وتيسر لهم
الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان اللهم اجعلني من زمرة العلماء
العاملين واحشرني مع الصلحاء المخلصين قوله ولهذا ذهب الصوفية الى
اعلم ان اصحاب المشائخ وارباب المكاشفة قالوا ان رياضة

النفس

النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات الطبيعية الناشئة من القوة
الشهوية والغضبية بالمجاهدات وتخليتها عن العلائق البدنية
العائقة عن التوجه الى جناب الحق المبين وتسخير القوى الجسمانية
للقوة العاقلة في معرفة الرب المتين والتوجه الى الحضرة الصمدية
والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والملازمة على الطاعة بنقد العقايد
الحقة على وجه لا يحوم حوله شائبة ريبة قوله واما عند اصحابنا
فبالشرع لقوله تعالى قل انظروا ماذا الاية وجه الاستدلال كون الاية
الكريمة ان الامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر ولا يخفى انه لا يفيد
القطع بالوجوب لكونه غير قطعي الدلالة على ما هو المراد لاحتمال ان
يكون الامر غير الوجوب لكونه من الصيغ المشتركة وقد عرفت فيما سبق
ان علمه من جملة شرائطها افادة القطع ولو كان قيل ان المعتمد في اثبات
ما هو المطلوب اجماع من المسلمين كافة على وجوب معرفة الله تعالى ولان التمسك في
اثباته بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله في المطلوب الاول لا يخلو من احتمال
صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب فقد يحصل
بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي قوله لانه دفع الخوف عن النفس
واجب عقلا الخ بيانه ان العاقل اذا شاهد وصول نعم لا تحصى وتنعم بالمنة
جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها

سلبها عنه من العاجل و عاقبته في الآجل و لا شك انه خوف عظيم
وضرر خطير فدفعه عن النفس مع القدرة عليه واجب على العاقل
اذ من كان في سلك العقلاء ولم يدفع ما ضرره مع انه قادر على دفعه ذمه
العقلاء قاطبة ونسبوه الى ما يكره وهذا هو الاصل في الوجوب العقلي
عندهم قوله ولا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب الخ اما قيل
لانه ان المعرفة واجبة مطلقا اذ معناه الوجوب على كل حال وعلى كل تقدير
ولا يخفى ان وجوب المعرفة مقيد بحال الشك الذي هو شرط النظر
عند ابي هاشم او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة
لامتناع تحصيل الحاصل قلت اجيب بانه ليس معنى الوجوب على كل تقدير
عموم التقادير والاحوال الا لما كان شي من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على
تقدير الاتيان به بل معناه الوجوب على تقدير وجود مقدمته وعلى تقدير عدمها
ولا يتقيد ذلك الوجوب بحال من احوالها ووجوب المعرفة كذلك اذ ليس مقيدا
بالنظر بمعنى انه لو لم يحصل المعرفة والا فلا يكون مطلقا فعلى هذا التفسير
ان معنى الواجب المطلق بالذي يجب في كل حال غير موجه ظاهرا الا ان يراد
كل حال من احوال ما يتوقف عليه وجود الواجب المطلق من غير تقيد بخصوصية
وجوده او لا بخصوصية عدمه لا عموم التقادير والاحوال كما يتوهم من ظاهره
ما قيل لانه ان الا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب لجواز ان

ايجاب الشيء مع الفراغ عما يتوقف هو عليه بل مع التصريح بعدم
وجوبه اجيب بان ما يتعلق به الايجاب اذا كان شيئا ليس
في وسع العبد الا بمباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا لمباشرة
الاسباب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة او القتل نفسه
الذي هو ازهاق الروح غير مقدور له بذاته فالامر به امر بسببه وهو الضرب
بالسيف او غيره قطعا وههنا المعرفة نفسها ليس فعلا مقدورا بل كيفية
فلا معنى لايجابها الا ايجاب سببه الذي هو النظر و اذا عرفت
معنى الواجب المطلق انكشف لك معنى الواجب المقيد الذي يتقيد
وجوبه بخصوصية حال ما يتوقف وجوده فلا يجب تحصيل ذلك الموقوف
عليه كوجوب الحج المقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها ووجوب الزكوة المقيد
بالنصاب فلا يجب تحصيله وعرفت ايضا بطلان ما قيل من جواز كون الواجب
المطلق مقيدا بالقياس الى شي آخر كوجوب الصلوة المطلق فانه مقيد بوجود
العقل فكان مقيدا بالنسبة اليه فلا يجب تحصيله كما انه مطلق بالنظر الى الطهارة
لعدم تقيده بوجودها الا انه لا يتم الا بها فيجب تحصيلها ومن ثمه عرف
بعض المحققين الواجب المطلق بالا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من
حيث هو كذلك هكذا ينبغي ان يتامل في هذا المقام اذ ربما يزل فيه الاقدام
قوله ثم لا يجوز ان يحصل معرفة الله بالامام المعصوم الفاضل عليه الخ

حصول معرفة الله تعالى بالامام المعصوم متوقف على العلم بكونه مؤيدا
من عند الله وذلك انما يحصل بالعقل والنظر وكذا حصولها بالالهام
على تقدير ثبوته انما يكون اولا من جانبه انه من الله حتى يكون حقا
لكن لا يامن ولا يثق به انه من جانبه تع الا بالنظر وان لم يقدر على
العبارة عنه وكذا الحال في التصفية الابدي ان رياضة المتطلبين ومجاهدة
الفاسقين من الفجار كاليهودي والنصارى تؤديهم الى اعتقادات باطلة و
ومذاهب فاسده فلا تميز الحاصل لها من الا بالاستمداد بالنظر
على ان حصول المعرفة بتلك الطرق بدون النظر لا يتيسر لا ان الدعى سو
الاحتياج في حق الاعم الاغلب وهذا لا ينافيه لظهور كونه طريق
عامة الناس او نقول لا طريق للمعرفة من الطرق المقدورة الا النظر
وما عداه من التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منها مقدورا
لنا واما التصفية وان كانت منوطة باسباب اختيارية مقدورة لنا
الا انها تحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات عظيمة قلما تفي
بها الامزجة مع انه في حكم ما لا يكون مقدورا ولا كلام فيه قوله فقل قوله
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا على ان ليس الوجوب الا من الشرع الا
ان يكون عنه بان المراد بالرسول في الآية الكريمة هو العقل بجامع الهداية
بينهما او المراد ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية وليس يلزم من ذلك

نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية او المراد ما كنا معذبين
في العاجل ولا يلزم منه نفيه بتركها في الآجل بتكلف وخروج عن الظاهر
لان حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي
او في العاجل خلاف الاصل والوضع فلا يصار الكلام اليه من غير
ضرورة ملجئة ولا ضرورة فلا جواز قوله فيلزم لو وجب النظر
لزم افحام الانبياء اي لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم الزام الانبياء
وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة فلا يكون للبعثة فائدة
وتبطلان تبين وجه اللزوم ان النبي ع م اذا قال للمكلف انظر في معجزتي
حتى يظهر لك صدق دعواي فله ان يقول لا انظر ما لم يجب علي
النظر لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب النظر ما لم يثبت الشرع عندي
اذ المقدر ان لا وجوب الا بالشرع على الآخر ويكون هذا كلاما حقا ولا يثبت
الشرع عندي ما لم انظر لان ثبوته نظري متوقف كل واحد من وجود
النظر وثبوت الشرع على الآخر وسوف يكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبي
على دفعه وهو معنى الافحام والالزام قوله لو وجب النظر عقلا لزم افحام
الانبياء ايضا هذا جواب الزامي حاصله ان ما ذكرتم من لزوم الزام
الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا وبين الوجوب العقلي الذي
هو مذهبكم لا موجوا بكم جوابنا عنا وان الجواب التحقيقي بحيث القبول

الحاسم لمادة الشبهة بالمرة فهو ان قول المكلف حين المناظرة
لا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي مبني على ان يكون الوجوب
نفسه عليه في نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب المستفاد من العلم بثبوت
الشرع لكن هذا باطل لان العلم بالوجوب موقوف على نفس الوجوب
اذ لا يخفى ان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فانه اذا لم يثبت
في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لا علما فلو توقف الوجوب على
العلم بالوجوب لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب شيء على الكافر
اذ لا علم له بوجوبه مع انه خلاف المجمع عليه بل الوجوب في نفس الامر موقوف
على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف
او لم يعلم وتلخيصه ان النظر موقوف على وجوبه في نفس الامر لا على
العلم بوجوبه ووجوبه في نفس الامر موقوف على ثبوت الشرع في الواقع لا
على العلم بثبوته والموقوف على النظر العلم بثبوته فلا دور اصلا لتغاير الجهة
اذ الذي يتوقف عليه النظر ثبوت الشرع بنفسه والموقوف على النظر
العلم بثبوته فلا مجال للمكلف ان يتوقف في مقام المناظرة لا النظر ما لم يعلم
وجوبه لا يقال لو لم يتوقف وجوب النظر على العلم بوجوبه يلزم تكليف الغافل
وهو ممنوع بالاجماع لانا نقول ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا من لا يفهم
الخطاب كالصبي والمجنون او نحوهم ذلك لمن لم يقل انك مكلف كالذي لم يبلغه

لم يبلغه دعوة نبي فظهر ان هذا من غافل عن تصور التكليف بالتنبيه
عليه فلا تكليف على الاول بالاتفاق وعلى الثاني عندنا لان لا يصدق
انه مكلف حال ما كان فاهما فانه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره
وذلك لا يمنع عن تكليفه والا لزم ان لا يكون الكفار مكلفين اذ ليسوا
مصدقين بالتكليف وبالجملة شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به
بالفعل وهذا التحقيق يندفع الاشكال عن طرف كما يندفع عن المعتزلة
كذلك يندفع عن جانب الاشاعرة بان يقال ان قول المكلف لا يجب النظر
علي ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر ولا يتوقف على علم المكلف
بالوجوب والنظر فيه لكن نفي الاية الكريمة الدالة على ثبوت الوجوب
الشرعي ونفي الوجوب العقلي سالمة عن المناقضة والمعارضة
فثبت ما قاله الاصحاب والله الهادي سبيل الصواب موقف
مباحث امور عامه
وهي الامور العامة اي الشاملة لجميع الموجودات او لقسمين منها ما لا يختص
بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض وسواء كان شاملة
لجميع الاقسام الثلثة كالوجود والوحدة اذ كل موجود وان كان كثيرا له
وحدة ما باعتبار ما وكالماهية عند بعض المتكلمين القائل بان الواجب
له ماهية مغايرة لوجوده وكذا تشخص مغاير لماهيته ومع هذا يلزم الاشكال بالذي
لا يكون حال موجود من الموجودات كالعدم والامتناع وبالتخصيص باحدها

بخصوصه كالوجوب والتقدم الذاتيين المختصين بالواجب فلا يكون
من الامور العامة مع ان كلها مما يبحث فيها اللهم الا ان يقال انه يبحث
عنها على سبيل الاستطراد والتبع وقيل انها ما يعم اكثر
الموجودات او المعدومات ليشمل العدم والامتناع وهذا مناسب
لما في المواقف من ان موضوع الكلام ليس هو الموجود لانه يبحث عن المعدوم
لكن يرد الوجوب والتقدم الذاتيان ودفعه ما مر وقيل انها ما يكون
شاملة لجميع الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل
يرد عليه ما يختص بالمعدومات ودفعه ايضا ما مر وقيل انها ما يتناول
المفهومات باسرها اما على الاطلاق كالامكان او على سبيل التقابل بان يكون
هو مع ما يقابله متساويا لا جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي
كالوجود والعدم والحدوث والقدم ومعنى هذا لا يكون البحث عن تلك الاحوال
بالعرض قوله الباب الاول في الامور الكلية ال
لا يقال الظاهر ان الشيء راجعة الى اقسام الموجود اي الواجب والجوهر
والعرض فكيف يجعل بابا مستقلا ومعدودا عنها لانا نقول ان المعلوم في
كل واحد منها ما هو مختص به من الاحوال مع ان منها ما هو المشترك بينها
ولذا احتيج الى باب تذكر فيه الاحوال المشتركة من الكلية كالوجود والوحدة
او من الاثنين كالحدوث والكثرة قوله الفصل

الفصل الاول في تقسيم المعلوم الخ

اي الذي يمكن ان
يعلم ولو باعتبار ما انما قدم تقسيم المعلوم عليها في المباحث ليحصل
تصور كل قسم اولا حتى يتأتى اثبات الاحكام ثانيا وهذا عند المتكلمين اربع
تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة وتفصيله ان كل المعدوم اما ثابت
او لا وعلى التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم او لا
فهذه اربع احتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم
الاحتمال الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة ايضا وهو ما ذهب
اليه اهل الحق فالتقسيم عليه ثنائي **الاحتمال الثاني** المعدوم ليس بثابت
والواسطة امر ثابت وهو ما ذهب اليه بعض الاشاعرة كالقاضي ابي بكر الباقلاني
ذهابا مستمرا وامام الحرمين اولا ولعله رجع عن الرجوع عن ذلك قولا
فعلى هذا يكون التقسيم ثلاثيا لان احد الاقسام معلوم لا تحقق له اصلا و
متحقق في نفسه وهو الموجود وثانيها معلوم تابع لغيره في تحققه وهو الحال وثالثها
معلوم لا تحقق له لا اصالة ولا تبعا وهو المعدوم **الاحتمال الثالث**
المعدوم ثابت ولا واسطة وهو ما قال به اكثر المعتزلة فالتقسيم ثنائي عليه ايضا
الا ان بينهما افتراقا بينا ما احد الاقسام معلوم لا تحقق له اصلا وهو المنفي وثانيها
معلوم له تحقق في نفسه ووجود في الخارج وهو موجود وثالثها معلوم له تقرر
وتحقق في نفسه فقط من غير وجود في الخارج وهو المعدوم الممكن **الاحتمال الرابع**

المعدوم ثابت والحال حق ايضا وهو قول بعض المعتزلة من مثبتي الاحوال
فعلى هذا يكون التقسيم رباعيا احد الاقسام ما لا تحقق له اصلا اي المنفي وثانيها
ما له تحقق لكن لا يكون له اصلا وهو المعدوم الممكن وثالثها ما له تحقق وكون
مستقل في الاعيان وهو الموجود ورابعها ما له تحقق وكون غير مستقل بل هو
تابع في ما يثبت لغيره وهو الحال والحاصل ان واحدا من تلك الانقسامات
الاربع رباعية واثنان منها ثلاثيان وواحدة ثنائية كما هو المشهور في الكتب
قوله لان ذكر الاجناس والفصول لاجل التمثيل انتهى وبهذا الاحتجاج الى
ما قاله بعض الشارحين من حمل الاجناس والفصول على الصفات المشتركة
والصفات المميزة ليتناول ما هو غير الاجناس والفصول من الاحوال قوله
وحدوا الحال بانه صفة غير موجودة الخ قيل فيه نظر بناء على ما هو المنقول
من اصحاب الحال من ان جميع الامور المشتركة عندهم احوال وتلك الامور
قد يكون صفات قائمة بغيرها وقد لا يكون فلا يكون حد الحال جامعا على تقدير
صحة هذا النقل قوله قائمة بموجود احترز به عن الصفات التي هي غير موجودة الخ
لا يخفى ان امثال تلك الصفات خارجة بقوله السابق ولا معدومة لانها معدومة
فكيف يحترز به عنها قوله ان هذا الحد انما يستقيم على اصحابنا كالقاضي واتباعه
لانهم لم يقولوا بثبوت المعدوم فالحد جامع على رايهم واما على راي المعتزلة الذين اثبتوا
الحال فغير جامع اذ من الاحوال ما يثبت في العدم كصفات الاجناس فان معنى الجوهرية

الجوهرية مثلا كون الشيء اذا وجد وجد لا في موضوع وهو صادق
على المعدوم ولهم ان يدفعوه بان صفات الاجناس الثابتة بالمعدوم حال
يصدق عليها بحسب ماهياتها انها قائمة بالموجود وان لم يكن بالفعل حينئذ
قائمة به نعم يرد المناقشة بصفة جنس لا وجود لفرد منه اي الواجب
بها والا فلا قوله وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم الخ
فعلى هذا يلزم ان يكون قسيم الشيء قسما له اذ المنفي قسم من المعدوم القسيم من
المحقق في نفسه التقسيم بالمنفي لانا نقول ان المنفي قسم من المعدوم المطلق
وقسيم للمعدوم الثابت الذي هو قسم من المتقرر المتميز القسيم للمنفي قوله
وان لم يستقل بالكائنية الخ قيل فيه نظر لان المشايخ يكون جميع
الاعراض احوالا عندهم اذ ليس لها كون مستقل في الخارج لا يطلقون عليها
حالا فالمقصود ان تلك الضابطة غير مستقيمة ودفع بان مناط عدم كون
مستقل للاعراض هو ان معناه وجود الشيء في نفسه من غير ملاحظة
الاخر فان يكون الكون والوجود له مقصودا واصالة واتصف ذلك الكون الى
ما يقوم به بالتبع والوصف كما في الحركة الوضعية كحركة الجالس في السفينة فان
الحركة حقيقة واصالة للسفينة واتصف تلك الحركة بعينها الى الجالس فيها
تبعا بخلاف الاعراض اذ لا يخفى على من له ادنى بصيرة ان لها كونا اصيلا غير
كون المحل غاية ما في الباب انه مشروط به ولذا يمتنع عنه الانتقال وهو لا ينافي
الاصالة

تبعا لكون الجالس من هذا القبيل اولى من
لا يكون في نفس الامر اصلا بل يكون الحال

الا استقلال قوله فهو الواجب لذاته الخ قيده بقيد الواجب بقوله لذاته
احترازا عن الواجب بغيره اي الممكن الموجود اذ كل ممكن موجود واجب بغيره
وهو علته الموجدة اياه ولا يقيد الممكن بذلك القيد مع انه للاحتراز عن الممكن
بالغير او لا يتصور ذلك بل رعاية للموافقة واظهار لكون الامكان مقتضى
الذات كما ان الوجوب الذاتي مقتضى الذات بالقياس الى الواجب الوجود
لذاته قوله في محل يقوم الخ اعلم ان المحل عام من الموضوع اذ هو يطلق
على ما يحل فيه شيء سواء كان ذلك الشيء جوهرا او عرضا بخلاف الموضوع فانه لا يطلق
الا على ما حل فيه الاعراض وكذا الحال اعم من الوصف لاطلاقه على الصورة
الجوهرية الحالة في الهيولى وعلى ما لا يتقوم الا بموضوع بخلاف الوصف فانما
يطلق على الثاني فقط قوله والمتكلمون احالوا المجرد الذي ليس بمتحيز
ولا حال في المتحيز الخ الظاهر منه اتفاق المتكلمين كلهم في استحالة ذلك
المجرد والشارح وسبب ذلك ان منهم من لم يجزم بامتناعه لعدم وجدان
الدليل عليه فقال جاز ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او
ممتنعا قوله **المبحث الاول في تصور الوجود** الخ
انما قدم بحث الوجود على باقي الامور العامة لكونه اعرف منها واوضح
واختلف الناس فيه فقيل ان تصوره بديهي فلا يحتاج الى معرف الا تنبيها
تنبيها او قد عرف معناه بغير مرة وقيل هو كسبي فلا بد من تعريفه وقيل

لا

لا تصور اصلا لا بداهة ولا كسبا ولما كان المختار بداهته
بينه بوجوه يحتمل ان يكون بعض تلك الوجوه استدلالات كما هو المتبادر منها
فان بداهة التصور صفة خارجة عنه فجاز ان يكون مطلوبه بالبرهان ويحتمل
ان يكون تنبيهات كما حملها الشارح عليها اذ قد يحتاج في الامور البديهية
الى التنبيه بالقياس الى الاذهان القاصرة والعقول القاصرة قوله
الاول ان الوجود جزء لوجودي المتصور بديهة الخ اذ كل احد يتصور وجوده
الخاص بديهة كيف فان من لا يقدر على الكسب والنظر يتصور وجوده
قطعا والوجود المطلق جزء فيه وجزء المتصور بالبديهة بديهي لانه سابق
على البديهي والسابق على البديهي اولى بالبداهة ولانه لو كان كسبيا لاحتاج
الى تعريف لكان المتصور الكل ايضا محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون
بديهيا هف قال لا نسلم ان تصور وجودي بديهي بل البديهي هو العلم بثبوت
وجودي والعلم بثبوت الشيء لا يستلزم تصوره لانا نقول هذا المنع لا يضر
بالمقصود لان البديهي اما تصور الوجود الخاص او تصور ثبوته وايا ما تم الكلام
ويحصل المرام اما على التقدير الاول فظ واما على التقدير الثاني فلان الثبوت
هو الوجود واذا كان تصور ثبوت الوجود بديهيا كان تصور وجود الوجود
بديهيا وان هذا الاحسن المط قوله فلم يحتج الى دليل على بداهته الخ والا لزم
المصادرة لان الوجود من جملة الاجزاء ما يحكم بان كل الجميع بديهي موقوف

على الحكم بان الوجود بديهي فلا يتوقف تقويمه الدليل على ثبوت
المدعى وثبوتها وحاصل الجواب عنه اختيار الشق الاول ومنع
المحذور بان ما ذكر من كون هذا التصديق بديهيا للجميع لو انه مستلزم
كون تصور الوجود موصوفا في الواقع بالبداهة ودون ذلك يستلزم العلم
ببداهته ولا يتوقف عليه فيستدل بعلم بداهة هذا التصديق الذي
لا يتوقف على علم بداهة لو انه تفصيلا بل اجمالا على خصوصية
علم بداهة كل جزء تفصيلا او يستعقبه فانه اذا علم ان هذا التصديق
حاصل لمن لا يتصور منه كسب علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه
بديهي فاذا اريد حال تصور الوجود بخصوصه مثلا قيل تصور الوجود جزء
من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزاء هذا التصديق بديهي فالوجود بديهي
هذا الحصول في التوقف معنى هذا الاجوبة الى ما نسبه اليه
شرح المقاصد من البطلان بان بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق
بديهي بالوجوه جزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق
سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل انفس العلم
بالاجزاء او حاصل به على ما مر في تصور المعية ولو انها مبالضرورة
يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا انا لا نحكي الا استفادة منه
والثانية من ان جعل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل

لو سلم فمن المركب الحقيقي دون المركب الاعتباري اذ لا معنى لتعقل
المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعلقة التي وضع الاسم
بازائها سخيف جدا لان المركب الاعتباري قد يعقل ايضا من غير علم
الاجزاء مفصلا الا ترى ان هذا التصديق علم انه بديهي مطلقا
بدون العلم ببداهة الاجزاء مفصلا ثم يستدل به عليه وبعد هذا
التقرير المنقح والتحرير الملوح لجهة الجواب عن قول الشارح نعم
ولا يمكن ان يقال العلم ببداهته مطلقا لا يتوقف على بداهة
العلم بالاجزاء او يمكن ان يقال ان اراد بقوله لان العلم ببداهته مطلقا
بدون العلم ببداهة العلم بالاجزاء ان العلم ببداهة التصديق مطلقا اي بجميع
لو انه بدون العلم ببداهة الاجزاء مفصلا فمسلم او فقد يعلم اجمالا
ان هذا التصديق بديهي مطلقا لحصوله لمن لا يتصور منه كسب كالبله
والصبيان ولا يلاحظ معه تفاصيل خصوصيات لو انه وان اراد انه
بدون العلم ببداهة الاجزاء اجمالا فممنوع وهو مسلم لكنه لا ينافي الاستدلال لان المقصود منه
حصول العلم ببداهة جزء معين تفصيلا اعني تصور الوجود وهو انما يعلم بما قالوا
ان العلم بكلية كبرى الشكل الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة بان الحكم
على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار
خصوصه لما عرفت غيره من ان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام

الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل
بالكلية حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية
مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها
على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء الذي ردد بينهما
كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال
ببداهته على شيء منها لانه دور ظاهر قوله لانا نتصور الوجود فتصوره اما
به تفدح كما صرح به الشارح ما قال من ان امتناع كونه كسبيا لا يستلزم كونه
بديهيا لجواز ان يكون مما يمتنع تعقله بل ذهب اليه البعض الا انه مستدلا
بان للذهن وجودا فلو تعقل الوجود لاستلزم ما كان وجودان او لا شبهة
في كون الوجود متصورا للناس ولا الاستدلال على كونه ممتنع التعقل بما ذكر
فحواه ان وجود الذهن وجود جزئي خارجي حاصل للوجود جزئي خارجي
وتعقل الوجود وجود ذهني حاصل لمفهوم كلي هو ماهية الوجود فقيام
بالذهن وجود جزئي وحصل فيه ماهية الوجود وليس فيه الا اجتماع المثلين
ولا استلزام لكون الشيء موجودا بوجودين وكلاهما محال فيه نعم يرد المناقشة بانه ان
اراد انا نتصور بكنه حقيقة الوجود فمم وان اراد انا نتصوره بوجه ما فمسلم
لكن لا يجدي نفعا لانه ليس محلا للخلاف بل موضع المنازعة تصور كنه
حقيقة الوجود قوله اذ لا واسطة بينهما اي بين البديهي والكسبي الى الطرف الآخر

انه

انه اراد بالبديهي البديهي المرادف للفطري لا الاخص منه
اي الذي بمقتضيه العقل عند تصور طرفيه من غير استعانة بشيء والا لزم
كون التجربيات والمتواترات والفطريات والحدسيات واسطة بينهما قوله
لانه لو كان مركبا لكان له جزء فالجزء اما موجود او معدوم الى آخ
المشهور في الكتب تقرير الدليل الدال على بساطة الوجود ونفي التركيب
عنه هكذا الوجود بسيط لا تركيب والا فاجزاؤه اما وجودات
او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل
في تمام الماهية وكلاهما محال لا ينافي الاول فقط ولا ينافي الثاني فلان الجزء داخل
في ماهية الكل وليس بداخل في ماهيته ولا يخفى ان هذا مبني على ان الوجود
المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس حاصلا بعارض الوجودات الخاصة بل انما ليس
ما يحتاج الملزوم الى الكل او ملزوم لها الملزوم الى اول ومن بسط المكتوب
انه بسيط او بحد ان يكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات كما ... الائمة
او زيده على ما هو مذهب باقي المتكلمين والمطلق خارج عنها ولا يلزم شيء من المحالين
وان لم يكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زايد يكون هو
الوجود او لا يحصل فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد كان الوجود
محض ما ليس بموجود وهو محال وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي
هو نفس ذلك الزايد العارض بل في معروضه هف وبهذا يحصل عن ...

التصوير بأنه بالنقض وأخرى بالحل أما النقض فبأن يقال لو صح ما ذكرتم
من الدليل بجميع مقدماته لزم أن لا يكون شيء من الماهيات
مركبا ضرورة أنه يقال بأن يقال مثلا أجزاء البيت إما بيوت وهو ممتنع لما ذكرتم
وإما غير بيوت وح إما أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد وهو البيت
فح لا يكون المركب في البيت فقط أو لا يحصل فيكون البيت محض
ما ليس ببيت وهذا أيضا باطل وأما الحل فبأن يختار أنه يحصل أمر زائد
على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون المركب الأجزاء ولا حاجة
إلى حصول أمر زائد على المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من أجزائه
موجودا كما أن البيت محض الأجسام التي ليس شيء منها بيت والعشرة
محض الآحاد التي ليس شيء منها بعشرة فقد ظهر لك بهذا الجواب أن
ذكر التقرير ليس بصواب مثل تقرير بأني الكتاب وإنه ولي الرشاد
والهادي إلى المسلك السداد قوله ولا شيء أعرف من الوجود إلخ لأنه مصادرة
على المطلوب لأن كونه أعرف موقوف على كونه بديهيا فكيف يمكن الاستدلال
بكونه أعرف على كونه بديهيا وأما قولهم أن الاستقراء يدل على أن أعرف التصورات
هو الوجود فليس بصحيح عند من لا يسلم كونه بديهيا ويدعي أنه كسبي قوله
فالرسم لا يعرف كنه حقيقة الشيء إلخ إن أراد أن الرسم لا يفيد كنه حقيقة الشيء فمسلم
لكن لا يغني عن شيء وإن أراد أنه لا يفيد أصلا فممنوع لجواز أن يكون لبعض الرسوم

لبعض الرسوم خصوصية يفيد بها تصور كنه المرسوم فلم لا يجوز أن يكون
رسم الوجود كذلك فلا بد لنفي هذا الجواز من دليل فليتأمل قوله
ولقائل أن يقول إلخ هذا السؤال وارد على تقدير أن يكون جزء الوجود
معدوما وأما لا نسلم أن جزء الوجود إذا كان معدوما يلزم أن يكون العدم
جزءا من الوجود وإنما يلزم أن يكون العدم جزءا منه إذا كان اعتبار العدم
مع المعدوم بالجزئية وهو ممنوع فإن المعدوم شيء له العدم واعتبار العدم معه
بالعرض ولا يلزم من جزئية المعروض والموصوف جزئية العارض والصفة
فإن كل مركب كالدار والسرير مركب من أجزاء كل واحد منها
معروض وموصوف بكونه ليس بدار وسرير وليس السلب الذي هو العارض
والصفة بجزء منه قوله فاذكره لبيانه إنما هو تنبيه إلخ وحاصله أن
ينبه له أن لا خفاء في مفهوم الوجود في الواقع بل الخفاء إنما نشأ من تصادم
الأفكار وتلاطم الأنظار كما أوضح في شرح الصحائف من أن المعنى
الواضح في حيز الجدال وعرض العقل والنقل فربما يحتجب عنه
بحيث لا يهتدي إليه إلا بعد إزاحة ما نشأ منه من تلك التوحش
كالماء الصافي من جهة خضخض ولا خفاء في أن مفهوم الوجود كما هو
وإنما تكدر بالمي ولد البحث فإذا رجعنا إلى عقولنا وجدنا أنفسنا
نتوضح ما تكدر بتسهيل ما تعسر فنقول لا شك ولا خفاء أن كل واحد

عند العقل إذا وضع

الخضخضة تحريك الماء ونحوه صحاح

ثم نعلم بديهة ان لبعض الاشياء وجودا وانه ليس لبعضها ذلك
ونعلم ضرورة ان الاول مشترك فيما بينهم من الوجود و
مباينة للعدم ونعلم ان المفهوم من الوجود في هذه الاحكام
الاربعة شي ويتصور في كل منها مفردا او مجموعا مثل الحكم بدون ان
يتوقف ثبوته بالتعلم او التفكر وبعده موصوفا بذلك
الحكم وجزم كلية واضحة على ان مفهوم الوجود بديهي واضح
عند العقل ممتاز عما عداه اعتبارا انا ما قوله فالمنع والمعارضة
لا يجدي فيه كثير نفع فيه بحث لان البديهي ما يتوقف الحكم بان تصوره
بوجه ما بديهي وذلك مما لا مرية فيه ولا نزاع فيه ايضا واما النزاع في كون تصوره
بالكنه بديهيا كيف وان حصول التصور بكنه الحقيقة نفسه محل النظر
فضلا عن حصول كنهه بالبداهة والكسبية ولعل البعض الشارح يوقع
في ... للتحقيق بذهب لم يحل فيه تلك الوجوه منها ولم يقبل فالمنع
والمعارضة لا يجدي كثير نفع فتخلص وتخلى عن توجيه هذا البحث فليتامل قوله
مفهوم الوجود وصف مشترك الخ اي ان شئت تفصيل المذاهب
وتصحيحها فهنا بالامر بد عليه فاعلم ان المشهور في هذا المقام
ثلثة مذاهب الاول انه ليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات
بل الاشتراك انما في اللفظ فقط وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري

الاشعري ومتابعيه الثاني ان له مفهوما واحدا مشتركا معنويا
بين الوجودات وهناك مذهبان الاول انه حصة واحدة لا تختلف
الا بالقيود والاضافات حتى ان وجود الواجب ووجود الممكن
متحدان بالحقيقة وانما التمايز بينهما بالاضافة الى ماهية الواجب
والممكن المخالفة الموصوفة له فهو مقول على ما تحته من الوجودات الخاصة
بالتواطؤ الزائد في الواجب والممكن جميعا وهو ما ذهب اليه الجمهور
المحققين من المتكلمين الثاني ان وجود الواجب مخالف لوجود الممكن
في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك موصوفين في لازم خارجي
غير مقوم وهو مقول بالتشكيك وزائد على الماهية في الممكن عقلا وفي
الواجب عين الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص
المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن فان له ماهية يكون بها موجود
ووجودا هو الكون في الاعيان وهو مذهب الفلاسفة وان كنت
على يقين فيما فصلنا لك آنفا فقد تحقق ان مدعى الجمهور
مشتمل على امور ثلثة الاشتراك معنى والزيادة ذهنا والاتحاد ايضا في الواجب
ومن انصف في نفسه وجد الاول والثاني من تلك الامور الثلثة ما الوجوه
بديهيان المذكورة في موضع الاستدلال تنبيهات لهذا المحصل
في شرح المقاصد قوله ولما بطلان اللازم فلانا نجزم بوجود الشيء الخ

ما قيل ان اراد الجزم باحد الوجودات المتخالفة الوجوب
للواجب والجوهر والعرض لا على التعيين فلا نجديه نفعا اذ من الظاهر
ان مفهوم احدها ليس الوجود المشترك وان اراد خصوصية ذات منها اراده
بعينها فهو بين البطلان لانا متردد فيها لا مجزوم بها وان الجزم بمفهوم
مفهوم رحيث عنه يلخص الدليل بان يقال اذا علمنا وجود ممكن
وجزمنا مع ذلك ايضا بان علته جوهر مثلا فلا شك انا نجزم ح بان العلة
موجودة لان الشيء ما لم يكن موجودا لم يكن علة لوجود شيء آخر ثم اذا تغير خصوصية
الجوهر بان افرضنا زوال الاعتقاد خصوصية الجوهر باعتقاد ان العلة
خصوصية الواجب وجدنا الاعتقاد بان العلة موجودة باقيا بحاله لم يتغير
ولم يتبدل باعتقاد آخر اصلا فعلم ان الوجود مشترك بين تلك الخصوصيات
وزوال اعتقاد الخصوصية مع بقاء الاعتقاد بان العلة موجودة وبهذا
التلخيص يندفع ما يقال من انا اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في خصوص
الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود
الا ان الباقي الحاصل بلا تردد وزوال هو المسمى بمحفوظ بلفظ الوجود المشترك
بين جميع الموجودات لفظا فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا وهو المطلوب
على انا نجد هذا الجزم باقيا بحاله اذا قطعنا النظر عن الوضع واللغة ولفظ
الوجود فوجب ان يكون الاشتراك معنويا لا لفظيا ولا تلتفت الى ما يقال

ما يقال للاشعري من انا اذا قطعنا النظر عن لفظ الوجود لم نجد الا المعاني
الخاصة المختلفة كالانسان والفرس وغيرهما وليس هناك امر غير
ذلك يدل عليه لفظ الوجود فوجدانكم معارض بمثله اذ لا يخفى انه خروج
عن الانصاف وشروع في طريقة الاعتساف لان بديهة العقل
شاهدة بان الموجودات لها حالة مشتركة فيها وبها تمتاز جملتها
بما عن المعدومات باسرها مع قطع النظر عن الاوضاع واللغات كلها
وليس انكار هذا الا مكابرة مقتضى عقله فلا كلام معه قوله ومورد القسمة
يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة ان ذلك لازم معنى التقسيم فهو
مخصصه الى مفهوم كلي مشترك فيحصل من انضمام كل قسم
منه فلا بد ان يكون ذلك المفهوم الكلي مشتركا بين اقسامه ومما يجب
التفطن له الفرق بين التقسيم والترديد اذ ربما يشتبه احدهما بالآخر فنقول
فيما نحن او ادعى قد عرفت ما ذكرناه من معنى التقسيم فاعلم ان الترديد لا يجب
الا انفصال فهو لا يشتبه بالتقسيم او هو الحكم بالانفصال بين القضايا
بحسب صدقها وكذبها في نفس الامر وانما الترديد بحسب الحمل بان كان الموضوع
جزئيا حقيقيا او كان كليا مسورا فلا يشتبه به ايضا وان اذا كان كليا غير
مسور فانه يشتبه بالتقسيم الا ترى ان قولك العدد اما زوج واما فرد يحتمل
التقسيم والحمل والفرق بينهما انه اذا قصد الحمل كان في القضية الحقيقية قضية حكم فيها

باحد الامرين على ما صدق عليه مفهوم العدد الا انه اهمل السور فيها
واداة فصلية التقسيم بركه بالعدد منويه وانضمام كل من الامرين الى
ذلك المفهوم لتحصل به قسم منه فلا يكون قضية في الحقيقة
بل في الصورة واداة فصلية الحكم باحد القسمين على ذلك او بانقسامه
اليهما فخرج عما هو شغله التقسيم وصار قضية طبيعية كما اذا اعتبر الحكم بين
الموقوف والموقوف صار قضية طبيعية قوله ان مفهوم السلب واحد اه
محصوله ان مفهوم السلب من حيث هو هو واحد والتعدد انما هو
التمايز والاعدام لا تمايز فيها فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كان بالنقيضين
متعددا وما ذكره ان الموجود بمعنى آخر فيبطل الحصر العقلي الا ان يرى
انك اذا قلت زيد اما ان يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا
اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك
الوجود الخاص فان قيل لو اريد به موجود بوجود خاص من
الوجودات الخاصة او ليس بموجود اصلا لم يبطل الانحصار قلنا
الحصر انما يكون على ملاحظة لفظ الوجود ومتعلقه لتلك المعاني المتعددة التي وضع
اللفظ بازائها فلا يكون حصرا عقليا معنويا بل استقرائيا لفظيا كما يقال
الشيء اما ان يكون موجودا باحد المعاني التي وضع لفظ الوجود له اولا وذلك مما
يتبدل ويتغير بان يفرض الوجود ووضع الوجود لاقل من تلك المعاني او لاكثر منها

منها فيلزم ان يكون حال الشيء متغيرا في كونه موجودا او معدوما بمجرد
تغير الاوضاع في اللفظ ولكن نجزم بان تقسيم الشيء الى الوجود ونقيضه
مما يحكم العقل به مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها
غير التبدل والاختلاف فان قلت انحصار كون الشيء موجودا
بوجوده مما علم بالضرورة فكل شيء اما ان يكون موجودا بالوجود الخاص به واما
ان لا يكون موجودا اصلا فلا يبطل الحصر العقلي قلت هذا
مدفوع بتشخيص سبب الحصر العقلي بمعناه ما الوجود النظر اليه يحكم العقل
بالانحصار لذاته ولا شك ان الانحصار ههنا بواسطة مقدمة اجنبية
هي امتناع كون الشيء موجودا بوجود غيره كذا حققه الفاضل المحقق والله
المرشد والموفق قوله لكن السلوب متشاركة في مطلق السلب اه
ولقائل ان يقول ان القائل باشتراك الوجود لفظيا لا يسلم اشتراك السلوب
في مطلق السلب معنى بل المشترك بينها هو لفظ السلب كما ان المشترك بين الوجودات
هو لفظ الوجود قوله مفادا ايجاب اه لا يخفى ههنا ادلة الاوساط من الوجود
الخاص للشيء ومن العدم الخاص له مما لا يخفى انحصارهما قطعي لا ريب انه اصلا
والطلب قسم اه اما يتوهم نظرا الى جانب اللفظ اذ لما لم ينتبه العقل
بان معنى كونه معدوما ومعدومه الخاص انه لا يكون موجودا بذلك الوجود الخاص
فالطلب قسماه معقد النسبة به لا الطلب قطعا فيسمى هذا المختص انما له

قد اخطأ ابن خرت خالتك **قوله** واعلم ان هذه الوجوه
تنقسم الى [illegible] لكما اشير اليه بالمنع والمعارضة لا يجدي كثير نفع
لا يقال لا شك ان كل شيء ليس مستقلا على كل مقصود بل لا بد من التنبيه
وسائط تنبه عليه من مناسبة مخصوصة وشرائط معينة فاذا منع
حصول تلك المناسبة والشرائط لم يحصل ما هو المقصود من التنبيه
كما لم يترتب على الدليل اذا منع مقدماته ما هو المطلوب منه وكذا اذا عورض
بما ينافيه فتخصيص المنع والمعارضة بغير التنبيه مما لا وجه له **لانا نقول**
لا شبهة في ان المقصود بالاستدلال اثبات المدعي في نفسه اي اظهار
ثبوته في نفسه لا بالنظر الى السامع فاذا منع او عورض فقد منع
الى مقدماته الاثبات ما هو المقصود بالدليل بالكلية واما التنبيه فلم يتعلق به
اثباته لثبوت بالمنع او المعارضة بل تنبه السامع بثبوته فاذا منع او
عورض فات تنبيهه له ولا ينفع ذلك في ثبوته المستغني عن الاثبات ولذا قال
لا يجدي كثير نفع لكونه غرضا زائدا في ثبوت المدعي ولم يقل لا يجدي نفعا اصلا
كيف ما اذكره تنبيه لا يكون مستقلا بسبب المنع او المعارضة **قوله**
ذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود زائد على الماهيات اقول اعلم ان المحتمل
العقلي في هذا الموضع اربع لان الوجود اما عين للماهية او لا يكون زائدا
في الواجب والممكن جميعا او عينها في الكل او يكون عين الماهية في الواجب زائدا

زائدا عليها في الممكن او بالعكس والمحتمل العقلي ما لم يذهب اليه احد
ما تحصرت المذاهب وقوعا في الثلاثة **الاول** وهو كونه زائدا
على الماهية في الكل يعني ان العقل من شأنه ان يلاحظ كلا من
الماهية والوجود بدون الاخر لا بمعنى ان كلا منهما ينفك عن الاخر
في الخارج فانه لم يبين مذهب جمهور المتكلمين بعد هم وجود مطلق مشترك
بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود زائد على ماهيته واستدلوا
على انه زائد في الممكن بوجوه ثلاثة واعترض على الوجه الاول القاضي الارموي
بان الحاصل اما تصور الماهية ولا التصديق بوجودها لا منتج اذ شرط
الانتاج الذي هو تكرار حد الاوسط مفقود ثمه ولا يذهب عليك ان هذا
الاعتراض ساقط اذ الاستدلال بهذا الوجه ليس على ما فهمه بل بانا نتصور
الماهية ونشك في ثبوت الوجود لها ولا شيء من الماهية وجزئها بمشكل
في ثبوته لها [illegible] لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاتياته له [الماهية]
فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءا لها [illegible] يرد على هذا الوجه انه انما يدل
انما لا يجوز اذا كانت معقولة بكنه الحقيقة وهو ممنوع اذ يجوز ان لا يكون شيء مما
الماهيات معقولة كذلك **قوله** يلزم كونه زائدا الا ان اراد كونه زائدا في
الكل فلزومه ممنوع لجواز ان يكون عينا في البعض كالواجب وزائدا في البعض
الاخر كالممكن كما هو مذهب الحكماء [illegible] لكن عندهم وان

اراد ان الزيادة في البعض معلل بتقدير تسليم لزومه لا يتم التقريب او الدليل
لا يكون مطابقا للدعوى الكلية **قوله** ان الماهيات الممكنة قابلة للوجود والعدم الا
اما بيان انها قابلة للوجود فلانها لو لم تكن قابلة له لكانت ممتنعة لذاتها فارتفع
الامكان وانما اكتفى ببيان انها قابلة للعدم فلانها لو لم تكن قابلة له لكانت
واجبة لذاتها فيلزم ارتفاع الامكان عنها ايضا والوجودات لنسبت قابلة
لها فيلزم ان لا يكون الوجود عين الماهية او القابل يغاير المقبول بالضرورة
ولا وجه للاول فتعين الثاني او الوجب ان يكون المقبول قائما بغير القابل وهو لا يخفى
على فطن ان هذا الوجه على تقدير تمامه يفيد زيادة الوجود ليس الحاصة
على الماهيات ولكن يمكن ان يجاب عنه بانه ان اريد بقبول الماهية
الممكنة العدم انها تثبت في الخارج منفكة عن الوجود متصفة بالعدم فممنوع
لان الماهية حال العدم لا ثبوت لها وليس ها عندنا وان اريد به قبولها العدم
او ما عنها بالكلية فلا نم عدم قبول الماهية من حيث هي العدم على تقدير كون
نفس الماهية او جزءها او الوجود قابل العدم بهذا المعنى لانه رفع بالكلية
لا يقال لو كان الوجود رفعا لزم ارتفاع نقيضه الذي هو العدم
وهو باطل **لانا نقول** ارتفاع الشيء بنقيضه اشتقاقا فليس رفع
بل المحال حمل نقيض الشيء عليه مواطاة بان يقال مثلا الوجود عدم والوجود
معدوم كما شاع تفصيله في مكان ثم **قوله** الثالث تغيير

ان

ان الماهيات متخالفة والوجود مشترك الخ اذ لا شك في ان مفهوم الانسان
والفرس والشجر متخالفة وان مفهوم وجود الانسان والفرس والشجر
واحد ولا يذهب عليك ان هذا التقرير على تقدير التمام انما يدل على زيادة
الوجود المطلق المشترك على الماهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا
عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزءها وليس
كذلك بل الحق انه مقول على ما تحته من الافراد بالعرضية **قوله**
والا يلزم اما اتحاد الماهيات او اتحادها بلا مرية وانما نقل عن جماعة
من الصوفية ان الكل ذات واحدة لا تعدد فيه الا بالقيود والاضافات
الاعتبارية فمما لا يعبأ به اذ ان الكون طور وراء العقل وهم المعتقدون
بدرجته لا يعتبرون به كيف وما نقل عنهم كذب عند مؤلاء
بداهة العقول وما سواه كذلك فهو غني عن اقامة البرهان على بطلانه
قوله لو كان جزءا من الماهيات لكان اعم الذاتيات المشترك الخ يعني لو كان
الوجود جزءا لجميع الموجودات لوجب امتياز بعضها عن بعض بجزء اخر
موجود سواء كان الوجود داخلا في جزء المحمول اولا وسواء كان تمام المشترك
اولا وبه يتم المقصود لا ينتقل الكلام الى تلك الاجزاء الاخر ونقول
يجب ان يكون الوجود جزءا لها اذ المفروض ان الوجود جزء للموجودات بأسرها
ويتسلسل الى غير النهاية من غير حاجة الى كون الوجود جزء المحمول او جنسا وكونه

بشهادة مم

تمام المشترك وكون الاجزاء الاخر ذاتية ومقولا فعلى هذا ينبغي
ان يقال من ان كون الوجود جزءا لتمام حقيقتها لا يلزم منه ان يكون ذاتيا لها لجواز
ان يكون جزءا غير محمول وعلى تقدير كونه ذاتيا لا يجب ان يكون تمام حقيقتها
لجواز ان لا يكون تمام المشترك ولا نسلم ما ذكره من امتياز البعض عن البعض
بفصول موجودة يكون مبنيا على كونه جنسا وهو ليس بلازم كما مر
قوله لان كنهها يتوقف على كنه جميع اجزائها العقلية المتباينة
الذي يوهم ان هذا مبني على كون تلك الاجزاء خارجية لان المبني
بطلانه ببرهان التطبيق امور غير متناهية امور غير متناهية مترتبة موجودة
في الخارج واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته
وما نحن بصدده هو الاجزاء العقلية اذ الكلام في الانتهاء الى الفصول
البسيطة لا الى اجزاء خارجية ولا امتناع في عدم تناهيها اذ غاية ما يلزم امتناع
تعقل كنه الماهية بالقياس الى العقول القاصرة عن ادراك
تفاصيل ما لا يتناهى وهو مما لا شبهة ولا تردد فيه واما بالنسبة الى
العقول العالية فان امتناعه انما يتم لو كان بين وجودات تلك الاجزاء
ترتب حقيقي وهذا مبني على ان علمها بالاشياء بحصول صورها
وهو غير معلوم واما اذا كان علمها بها حضوريا فلا والا فامتناع تعقلها
ما كنهه لازم بالقياس الى العقول مطلقا سواء كانت عالية او سافلة قوله

ولا يلزم

فلا يلزم شيء مما ذكر لا اتحاد الماهيات ولا تركبها من اجزاء غير متناهية اما
لا عدم لزوم اتحاد جميع الماهيات على تقدير كون الوجود زائدا
في البعض وعينا في بعض آخر فظاهر واما عدم تركبها من اجزاء غير متناهية
فلجواز ان يكون الوجود زائدا على ماهية العقول فلا يلزم لها فصول غير متناهية
ما لا نهاية له قوله لانه اذا اقتضى العروض الى قوله بحث
لجواز ان لا يقتضي شيء من الفصول بعينه العروض واللاعروض النفسية
كما ان طبيعة الجنس لا تقتضي شيئا من الفصول بعينه بل يقتضي العروض و
اللاعروض العينية سواء اي شيء كان فلا يلزم شيء من المحذورين قوله اذا كان مشككا
يكون زائدا في الجميع الى آخره لما سبق من انه لا يلزم من كونه مشككا الزيادة
في الجميع لجواز ان يكون زائدا في البعض وعينا في البعض الآخر كما عرفت
على ان قولهم ان المقول بالتشكيك يمتنع ان يكون نفس الماهية
او ذاتياتها منظور فيه اذ لا يتم البرهان على هذا الامتناع سوى ما ذكروه
من ان نفس الماهية او ذاتياتها اذا كانت مقولة على ما تحتها بالتشكيك
اختلف مع اتحادها بالشدة والضعف او بالاولوية وعدمها او بالزيادة
والنقصان فيلزم ان لا يكون ماهية تلك الجزئيات او ذاتياتها واحدة
هف وانت خبير بان هذا منقوض بالعارض فانه يمتنع ان يكون مقولا
بالتشكيك بعين ما قالوه على تقدير صحته مع انه مقول به بالاتفاق على انه يمكن

ان يقال لم لا يجوز ان يكون الاختلاف لهذه الوجوه بسبب تشخص
الماهية وتعينها كالذراع والذراعين من المقدار ولا شك ان الاختلاف
على هذا الوجه لا يوجب عدم اتحاد الماهية او الذاتي في الجزئيات
وتوجيهه ان يقال ايضا لم لا يجوز ان يكون الوجود طبيعة جنسية تحتها
افراد تختلف كمالات تلك الطبيعة فيها بسبب امور خارجة
عنها وهو الفصول لتلك الطبيعة المختلفة الحقائق كان العارض المقول
بالتشكيك مفهوم واحد في نفسه ومقول على ذوات مختلفة بذواتها
في كمالات ذلك العارض فاختلاف ذلك العارض مستند الى ذوات المعروضات
قوله وبهذا اندفع الخ اي بعدم اختلاف الوجود في العروض والتعينية
والدخول يندفع ايضا الخ قوله وايضا الجنس يعني ان ما قيل كما يندفع بما سبق
يندفع ايضا بهذا الكلام لكنه مما يناقش فيه بان الدليل الدال على ان الجنس
بالقياس الى الفصل عرض عام ويشتمل التخصيص بالتخصيص
تحكم بحث قوله ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان
الوجود غير زائد على الماهية الخ اعلم ان مدعى الشيخ واتباعه
وجود كل شيء عين ماهيته بمعنى ان ما صدق عليه الشيء من الامور الخارجية
هو بعينه ما صدق عليه الوجود وان ما صدق عليه السواد مثلا هو بعينه
ما صدق عليه الوجود وليس للسواد والوجود هويتان متمايزتان في الخارج

كا

كالهويتين المتمايزتين بحسب الخارج للسواد والجسم فان للسواد هوية
متمايزة في الخارج قطعا عن هوية الجسم في الخارج ولا لكان للماهية
الباقية هوية متمايزة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا
هوية اخرى متمايزة عن هوية الماهية بحسب الخارج فح يكون قيام بالماهية

الوجود د

كقيام السواد بالجسم فيقتضي ان يكون للماهية قبل انضمام الوجود وجود فيلزم
تقدم الشيء على نفسه لو كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ويلزم
كون الشيء موجودا مرتين ان كان السابق غير اللاحق ويتسلسل الكلام
الى ذلك الوجود السابق بان يقال لو لم يكن ذلك الوجود عين الماهية بل كان
لها هوية متمايزة عن هوية الماهية يجب ان يكون للماهية وجود قبل
قيام ذلك الوجود وهلم جرا فيتسلسل الوجودات الى لا نهاية له
وبطلان اللازم غير مخفي لا بمعنى ان مفهوم الوجود هو بعينه مفهوم الماهية اذ لا
يقول به من له ادنى تمييز ان مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا متغايران
اذ لا يمكن الحمل الا باشتمال التغاير بين الاعيان وبهذا ظهر بطلان ما ذهب
اليه صاحب المقاصد من ان الاختلاف بين الشيخ وغيره ناش من
الاطلاق لفظ الوجود بالاشتراك اللفظي على مفهوم الكون ومفهوم الذات
فمن ذهب الى انه زائد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس
الماهية اراد به الذات فعند تحرير محل البحث يرتفع الاختلاف

على انها في الصحائف سخيف في نفسه اما اولا فلان احتجاج المثبتين
صريح في ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وسوق ع الكون واما ثانيا فلان
المنقول لما دلت البياض بنفس ذاته وكيفيته مما لا يتصور فيه فايدة
اصلا فضلا عن ان يحتاج الى الاحتجاج لكن بقي ههنا
بحث شريف ذكره الفاضل المحقق في شرح المواقف
وحواشيه وذكره الشيخ يدل على ان الوجود والموجود لا عينان في الخارج
كثمار السواد والاسود لا ان هذا لا يستلزم ان يكون هوية الوجود في
الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما
بعينه ما صدق عليه الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز
بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف
فلو اتحد الوجود والسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة
كالسواد والبياض يلزم ان يكون لا احد شك في ان الوجود موجود كما لا شك
في ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة في الاعيان للسواد مثلا والوجود
عارض لها ويثبت معناها في العقل فقط ما يشتق منه الوجود المحمول على
تلك الهوية بالمواطاة وهذا القدر مسلم واما ان يكون للهوية ذات الوجود وماهيته

كما هي في ذات السواد وماهيته المتعينة صح

المتعينة فمم اعلم ان الواقع في المواقف في هذا المحل سوق النزاع
في ان الوجود زايد اوليس بزايد راجع الى النزاع في الوجود الذهني

الذهني كلام حق وتحرير المقاصد فيه بانه لا نزاع للقائلين بنفي
الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات
والممتنع ومغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم
في كون التعقل بحصول شيء في العقل في انفصاله الثبوت
في الجملة فلا يحتاج لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود و
والماهية في التصور كما لا ينفي تغاير مفهوم الانسان لمفهوم الفرس
غاية الامر ان لا يقولوا الوجود زايد في العقل بناء على قطعه او لم يبتني الكلام
في مغايرة هذا الادراك بل لما ثبت عندهم ان الوجود زايد عارض على الماهية
ولم يكن الزيادة والعروض في الخارج يتعين زيادته وعروضه على الماهية في الذهن بالضرورة
فلزم ان يكون للماهية حصول ذهني فلا معنى لقوله غاية الامر ان لا يقولوا انه
ولا يقولوا بل يقولوا زائد عقلا وفي التعقل على ان العقل يفهم من احدهما
غير ما يفهم من الآخر لانه يلزمهم ح ان يقولوا ان مفهوم الانسان زائد على
الفرس بهذا المعنى مع انه لم يقل به احد ولا تاييد بقوله ولهذا التحق جمهور
من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود زائد على الماهية فلا الجدل مطابقا
اذ عادتها في الباب لزوم التنافي بين كلاميهم والى هذا اشار الفاضل
المحشي لعله في شرحه حيث قال فمن ادعى من المتأخرين ان الوجود مع انه
ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه بان قوله لاحاب الحس تحمل

زايده

هذا الجواب لطريق الحل وتمسك بالجواب عنه لطريق النقض بسائر
الاعراض التي لا اشتباه لاحد في زيادتها على موضوعاتها فيقال
لو كان البياض مثلا زائدا على الجسم لكان من حيث هو غير ابيض
فاذا انضم اليه البياض لزم اتصاف الجسم الذي ليس بابيض بالبياض
وتجويز الحل يحل هذا النقض ايضا قوله على معنى ان الماهية من حيث هي
ليست بشيء منهما لا احدهما ولا الاخر اصلا فيها الا ان كل واحد منهما
زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها
العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن ان نحكم عليها
بانها موجودة او معدومة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها
لا الى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية المأخوذة مع
الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها واذا كان معنى قيام الوجود
بالماهية من حيث هي هي ومعنى انها ليست بموجودة ولا معدومة اذا
فاذا كان معنى قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي ومعنى انها ليست
موجودة ولا معدومة هذا لم يلزم محذور اصلا وكذا اندفع ايضا ما يقال
من ان الوجود بالماهية لا بشرط الوجود فيلزم تقدم الوجود على الوجود
او بشرط العدم فيلزم اجتماع الشيء مع نقيضه لان الحصر ممنوع اذ نختار ان قيامه
بالماهية لا بشرط احدهما بل قيامه بها وحدها واذا قيل ان قيامه

قيامه

ان قيامه بها اما في زمان وجودها فيلزم تحصيل الحاصل او
في زمان عدمها فيلزم اجتماع النقيضين ولا مجال ح لمنع الحصر والا
يلزم الواسطة فالمقابل بالجواب ح اختيار ان قيامه بها في زمان وجودها
لكن بهذا الوجود لا بوجود اخر حتى يلزم تحصيل الحاصل قوله
واعلم ان زيادة الوجود على الماهية في العقل الخ اعلم ان سياق
هذا الكلام وسياقه يدل على ان زيادة المقبول على القابل في الخارج انما
يتصور اذا كان المقبول موجودا بوجود مغاير لوجود القابل الخ فيه بحث
اذ يجوز ان يتحدا بوجود واحد كالوجود والماهية فان الوجود موجود بنفسه
لا بوجود مغاير له والماهية القابلة له موجودة به ومن ادعى الحصر
فانما ان الزيادة لا تكون الا في صورة التغاير فعليه من دليل يدل عليه ويمكن
دفعه بان هذا مبني على ان الوجود موجود بنفسه وهذا مما لا يقول عليه
ولا يلتفت اليه ايضا كيف فانه لو كان موجودا في الخارج بوجود هو نفسه
لكان قيامه بالماهية قياما خارجيا ومن المعلوم المتعارف المقرر عندهم ان كل
ما كان قياما بالشيء في الخارج يقتضي وجوده قبل قيامه به فيلزم ان يكون للماهية
قبل قيام الوجود بها وجود اخر فيلزم اما تقدم الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات
الى لا نهاية له والقول بزيادة بان قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع
على وجود موصوفها فيه سوى الصفة التي هي الوجود فان الامر فيها بالعكس

من ضبط القول بان الوجود موجود بنفسه لانه بداهة العقل لا فرق في ذلك
بين صفة وصفة وهما امثال وذلك لا يخصص الاحكام العقلية اليقينية
بسبب ما يعارضها وانت خبير بما بينا بان هذا ليس بلائق
لارباب هذا الفن المطرفة السنية بل لاصحاب العلوم المعتد بها
والتحقيق ما قيل ان الفرق بين صفة الوجود وبين ما قبلها من الاشياء بيّن
لان قيام صفة الوجود بموصوفها لا يتوقف على وجوده بخلاف سائر
الصفات الثابتة لموصوفها في الخارج قلنا هذا الفرق مسلم ولذا وجب
ان لا يكون قيامها به قياما خارجيا والا على تقدير كونه موجودا الى بعد وقيامها
موصوفة به فلا مجال لهذا الفرق ولا يتصور الاستثناء من الحكم الكلي العقلي
البديهي هكذا ينبغي ان يساق هذا المقام او قد تحير فيه الافهام قوله
كان اولى الخ اما كان هذا التغيير اولى لان احوال الوجود التي هي انتفاء
التجرد وانتفاء اللاتجرد والاقتضاء منفصلة به ولزوم الفساد
على اي تقدير كان بيّن قوله فيتسلسل الفقر الى العلة الاولى الخ
الظاهر ان هذا السؤال منع لبطلان التالي مع تغيير ان قول المستدل
لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غير الوجود مسلم لكن بطلان التالي ممنوع قوله في بيانه لانه
لو تجرد الوجود لعلة غيره لكان ممكنا ممنوع انما يلزم ان لو كان محتاجا الى السبب
وجودي وهو ممنوع اذ التجرد الذي هو سلب الاعراض يكفي فيه عدم الموجب للعوارض والافتقار

والافتقار الى امر عدمي لا ينافي الوجوب الذاتي وحاصل الجواب
ان الافتقار الى امر سواء كان عدميا او وجوديا ينافي الوجوب الذاتي كان
الظاهر ان السؤال اللاحق منع للملازمة مع السند نظيره اما الاول
ان الوجود لو تجرد لتجرد لعلة غير الوجود قوله في بيان الملازمة والا لكان
تجرده لذات الوجود فيلزم التساوي في لوازم الوجود التجرد واللاتجرد
وهو ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان الوجود طبيعة نوعية حتى يلزم تساوي افرادها
في التجرد واللاتجرد وهو غير مسلم لجواز ان يكون الوجود مقولا بالتشكيك
والمقول بالتشكيك لا يجوز ان يكون ما بين الافراد ولا وان يجوز ان
يقتضي وجود الواجب التجرد ووجود الممكنات اللاتجرد للاختلاف
بالماهية كما نوره ان يلتحق بالتنوير للمقول بالتشكيك على الانواع
فعلى هذا التنوير يكون قول المص لا نسلم اشارة الى منع السند ولا يخفى ان
هذا خارج عن قانون المناظرة اذ لا يصح منع سند المنع قطعا سواء
كان مساويا للمنع او اخص منه بخلاف الاستدلال على بطلانه فانه مفيد
في صورة المساواة اذا ابطال احد المتساويين يوجب ابطال الآخر والا قوله
فلا يمنع المساواة محمول على المنع كانه قيل الوجود لا يتوالى فيجب رفع
الخمس وسقط المنع واما التشكيك فيحمل حقيقة في الكل ارجف والالزم
احد المحذورين واذا عرفت هذا فالوجه الوجيه في هذا المقام ان يوجه الكلام

بأن يجعل قوله قيل الوجود مشكك اشارة الى معارضة دالة على جواز
تحقق الوجود في الواجب ويجعل قوله ان سلم منع البعض مستندا لها
لانه اذا كان الخصم معارضا يكون مستدلا فيتأتى المنع لبعض مقدماته
ويمكن المعارضة ايضا وقوله ولا يمنع معارضة لعدم ابعد التنزل عن المنع
هو موافق لبعض نسخ حاشية الفاضل المحقق بعمدة الواقع
في بعضها حمل السؤال السابق على منع الملازمة وحمل السؤال اللاحق
على بطلان التالي فليتأمل فانه قوله لما بين ان الوجود مشترك اه وتبين
ان الوجود ايضا ان الاشتراك في العارض لا ينافي المباينة الكلية في
الحقيقة قوله وايضا الواقع ما لشيء لا بد وان يكون من
عوارض لكن لا شاملا على هذا الكلام بحسب شهرته ولا بحسب التحقيق
ولا تم الدليل على ان المقول بالتشكيك لا يكون تمام ماهية الافراد
ولا ذاتيا لها كما سلف مفصله قوله لان كل وجود مساو للواجب
في الوجود من حيث هو وجود مع ان لا انه يلزم انسداد باب اثبات الصانع
ويلزم ايضا ان يكون كل شيء من الاشياء الموجودة مبدأ لكل شيء حتى لنفسه
وعلة ايضا وبطلانه اظهر من ان يخفى قوله ثم تفاصل ان يقول اه هذا
السؤال للخواجه نصير الدين الطوسي وتحقيقه ان النزاع في ان وجود الواجب
عين ماهيته ام لا ليس في الوجود المطلق المشترك بين الموجودات اذ لا يقول

يقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والا لكان
حقيقته امورا متعددة متغايرة للممكنات وهو بط بل في وجوده
الخاص المخالف في الماهية لسائر الوجودات الخاصة المشارك
لها في مطلق مفهوم الوجود ما يحمل عليه الوجود مواطأة فليس في الواجب
امر زائد بل هو عين ماهية الواجب قائم بذاته وهو المجرد المتشخص
بخصوصيته وانه لتجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدأ للممكنات
ولا يلزم من ذلك ان يكون سائر الوجودات المخالفة له في الماهية
مجردة ومبدأ وانما يلزم ذلك لو كان وجوده مساويا في تمام الماهية
لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينهما وان كان بالتواطؤ
لا يستلزم تماثلهما لجواز ان يكون امرا عارضا لها خارجا عن ماهيتها كما
قوله ولا يلزم من بداهة الوجود الذي هو عارض بداهة الوجود الذي هو عين
لا يقال ان الدليل يستقيم بالنسبة الى الوجود الخاص اذ هو معلوم وذاته
غير معلوم فلا يكون هو هو لانا نقول ان اريد ان وجوده الخاص معلوم بالكنه
فمم وان اريد انه معلوم بوجه ما فذاته ايضا كذلك قوله فيكون ممكنا اه
لا يشك انه مناف للوجوب الذاتي لان الوجود اذا كان محتاجا الى معروضه
الذي هو غيره كان ممكنا وكل ممكن جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان
واجبا لذاته هف فثبت انه لو لم يكن الوجود في الواجب عين ماهيته

لزم الامكان الثاني للوجوب الراجح فاذن لا حاجة الى باقي المقدمات
من ان وجوده اذا كان ممكنا يحتاج الى سبب وسواها فقادر
ولا مباين الى وممكن لانا نقول ان احتياج الوجود الى الماهية الموصوفة
له لا ينفي جواز زوال الوجود عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم تكن الماهية
مقتضية له ولا معنى لواجب الوجود سوى ما يمتنع زوال وجوده عن ذاته
ولا بغيره احتياج وجوده الى ذاته وتسميته ممكنا بهذا الاعتبار
خلاف الاصطلاح فان الممكن ما يحتاج الى الغير في ثبوت الوجود له
فالمقصود انه لو كان الوجود زائدا على ماهية الواجب وقائما بها كان
صفة له فاتصاف الماهية به لا بد له من علة وهي اما غيرها او ماهيتها
لا تفو المقدمات فالاحتياج الى تلك المقدمات غير محتاج الى البيان وجه
وبهذا اندفع ما قيل من ان كون وجود الواجب على تقدير الزيادة
ممكنا محتاجا الى علة مبني على ان وجوده موجود خارجي وهو ممنوع قوله
مع انها غير متقدمة عليها بالوجود الخ والامكان وجودها مغاير الوجود الماهية
ولا يكون محمولة والكلام فيها اذا سار الشارح الى النقض حيث قال وانما
لو اذا الماهية كالجنس والفصل الخ قوله لما كان السبب الخ لما اثبت
زيادة الوجود اجاب عن شبهة الحكيم فانه يجوز ان يكون معلولا للعلة المقارنة
والعلة المقارنة اعم من الصفة فجعل هذا البحث في سوال اتصاف الشيء

متاخرة عن مرتبة الوجود

ان اتصاف الشيء بالوجود لا يجوز ان يكون معللا بصفة قائمة بذلك
الشيء فرعا لكون وجود الواجب زائدا قوله لان بديهة العقل
حاكمة بوجوب تقدم ما هو علة للوجود بالوجود الخ وذلك لان مرتبة الايجاد
بالضرورة فان ما لم يوجد في نفسه لم يتصور فيه ايجاد وقولها سواء
كان الى وجود غيره او الى وجود نفسه ومع لا يجوز ان يكون ماهية الواجب
من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا
على الماهية وبهذا التقرير يندفع ما قيل من ان
المفيد للوجود بالوجود انما هو في صورة افادة الوجود لغيره لا في افادته
لنفسه قوله لان قابل الوجود مستفيد للوجود الخ فلا بد ان يلاحظه
العقل خاليا عن الوجود حتى يمكنه ان يلاحظه استفادة
الوجود اذ استفادة الحاصل قبيح فامتنع ان يتقدم قابل الوجود
ومستفيده عليه بالوجود ضرورة قوله فاتفقوا عليه للماهية
لا للوجود الخ فان تقويم ما هو مقوم للماهية وحصوله في قوامها انما
انما هو بالنظر الى ذات المقوم والمتقوم لا باعتبار وجود وعدم
والا لامتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود فيجب ان يكون تقدم
اجزاء الماهية عليها بحسب الذات دون الوجود واذا تحققت ما تلي
عليك عرفت ان النقض الذي اورد على وجوب تقدم العلة الموجدة على

معلولها فالوجود منزلع بالفرق بين صورة النزاع التي
من العلة الفاعلية وبين صورة النقص من العلة القابلية فرقا جليا والمؤونة
وعن شوب الاشتباه خليا قوله من قال ان الوجود عين
الماهية لا يمكنه القول بان المعدوم الممكن شيء في الخارج الا وهم الاشاعرة
فانهم قالوا ان المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم
عين الماهية فرفع الوجود رفعها فلو تقررت الماهية في العدم منفكة
عن الوجود لكانت موجودة ومعدومة معا وهو محال ظاهر فلا
يمكنهم القول بان المعدوم الممكن شيء ومذهب الحكماء ايضا كمذهب الحكمة
الاشاعرة فان الماهية وان كان وجودها زائدا عليها الا انها
لا تنفك عندهم عن الوجود الخارجي او الوجود الذهني يعني
انها اذا كانت متقررة ومتحققة فهي موجودة باحد الوجودين البتة
لان تقررها وتحققها عين وجودها الا انهم قالوا ان المعدوم في
الخارج شيء في الذهن ومنهم لا يقولون به اصلا فظهر ان المثبتة
عندهم مرادف للوجود وان غايره مفهوما ولهذا
قولنا ان السواد موجود ويفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء
من رام زيادة الوقوف على تحريرها فليرجع الى كتاب المواقف
قوله فان العقل علم بالبديهة ان المعدوم لا ثبوت له في الخارج الا

قيل

قيل مذهب اهل الاعتزال ان الثبوت على حقيقتين ثبوت
الماهية في حد ذاتها وتقررها بحيث تترتب عليها آثارها كالحرارة للنار
والبرودة للماء والثاني السمونة ثبوتا مقابلا للنفي والاول السمونه وجودا
مقابلا للعدم فان اراد بقوله المعدوم لا ثبوت له المعنى الاول اي المقابل
للعدم فمسلم ودعوى البداهة مما لا مكابرة وان اراد المعنى الثاني فهو مسلم
لكن النزاع في المعنى الاول ثم لو ثبت ان المعنيين متغايران هما
بحسب المفهوم بحيث لا يكون انفكاك احدهما عن الآخر لظهر بطلان
مذهبهم لكنه لم يثبت بعد العجب فان من المعلوم ان ثبوت
الماهية في نفسها بحيث لا تترتب عليها آثارها ولا تظهر منها
احكامها هو الذي يسميه الحكماء بالوجود الذهني وان ثبوت
الماهية لا بهذه الحيثية بل بحيث يكون مصدرا للآثار ومظهرا
للاحكام فهو لا يكون الا وجودا اصليا خارجيا فزعم هذا القائل
ان ثبوت الماهية في نفسها بحيث لا تترتب عليها الآثار الخارجية قد يتصور
لا في قوة مدركة وان ذلك مذهب المعتزلة ويؤيده ما سمع من بعض الفضلاء
ان المعتزلة انما ارتكبوا ما ارتكبوا من القول بثبوت المعدوم في الخارج لنفيهم الوجود
الذهني فهم وافقوا الحكماء في ان ثبوت الماهية وتحققها على وجهين
لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الثبوت الذي لا يصدر به عنها

اتحادها بالممكنات ولا يسمونه وجودا بخلاف الحكماء فانهم
يسمون احدهما الى الخارج والآخر الى الذهن لا لخصوص ذلك الثبوت
بالممكنات ويسمونه وجودا ايضا فليتأمل فانه من المواضع الغامضة
قوله ولما كان ملاك الوجود عندهم حال اه قيل هذا انما يلزم من المعتزلة
انما يلزم لو قيل بالاحوال واما من قال بثبوت المعدوم الممكن ولم يقل بالحال فلا يتوجه
عليه ذلك الالزام فالأولى ان يقال ولما كان ولانه لا يتصور تأثير
في الوجود وجعله وجودا اذ الجعل صفة للماهية فانه هو معنى اتصاف
الماهية بالوجود وما لزم منه من المحذور مستوضح في الشرح وسيأتي التحقيق
قوله فيلزم التسلسل الخ قيل لزومه ممنوع لجواز ان يكون اتصاف
الماهية بالوجود ثابتا في الاعيان وان لا يكون اتصاف الاتصاف
بالثبوت ثابتا اذ لا يستلزم ثبوت فرد من افراد مفهوم كلي ثبوت جميعها
لجواز ان يكون بعضها ثابتا في الاعيان وبعضها غير ثابت فيها
فلا يلزم التسلسل في الامور العينية لا يقال ان ثبوت بعض دون بعض
تخصيص بلا مخصص وترجيح بلا مرجح لانا نقول ان امثال هذه الكلمات
مما لا يسمع في امثال هذه المقامات قوله واذ لم يكن الاتصاف العلامة مح
ثابتا في الخارج لم يكن للقدرة فيه تأثير الخ لان الاثر لا يكون اثرا للمؤثر
فيه بحث لانهم اختاروا ان تأثير القدرة في اتصاف الماهية

الماهية بالوجود ولا يلزم محذور وانما يلزم ذلك اذا كان بمعنى
انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فيه
بل بمعنى انها تجعلها متصفة به والفرق بينهما غير خفي لفطن ذكي
فان اردت زيادة الايضاح وغاية الايضاح فعليك [illegible]
بحديث الصباغ مثلا فانه اذا صبغ ثوبا فتأثيره فيه جعله
متصفا بالصبغ في الخارج لا جعل اتصافه موجودا في الخارج
فتأمل في معنى التأثير والايجاد طالبا من الحق الحق والارشاد
قوله لزم ان يكون الممتنعات الخ فان بعضها كشريك الباري متميز
عن البعض كاجتماع النقيضين قوله والخياليات كبحر من زيبق
وجبل من ياقوت وانسان ذي اجنحة وفرس ذي رؤوس
فان بعضها متميز عن البعض ولا ثبوت لها بالاتفاق لانها
عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف والالوان والاشكال
المخصوصة وعندهم ان الثابت في العدم ذوات الجواهر
وذوات الاعراض من غير ان يتصف الجواهر بشيء من الاعراض
قوله وليس كذلك عندهم اه اذ لا يتصور تألف الاجزاء
واجتماعها وانضمام بعضها الى البعض وتماسها على وجه
مخصوص حال العدم بل هو مخصوص بحال الوجود عندهم قوله

وكذلك يلزم ان يكون الوجود ايضا اذ هو ما يتميز عن العدم وغيره
ايضا ولا ثبوت له في العدم اتفاقا وبالضرورة قوله
ان الامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية لا من
الامور الخارجية اقول اما كون الامتناع امرا اعتباريا فظاهر اذ هو
صفة الممتنع وما هو صفة له لا يتصور له كون خارجي والامكان
الممتنع من الامور الخارجية ضعف واما الامكان فلانه لو كان
امرا خارجيا يلزم التسلسل اذ يكون ح له امكان آخر وهو موجود ايضا
وله امكان آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل في الامور الخارجية برد عليه
ما قد عرفته سابقا من ان ثبوت فرد من افراد مفهوم كلي لا يستلزم ثبوت
جميعها محصورا لكون امكان الشيء موجودا خارجيا وكون امكان امكانه
او ما بعده من الامكانات اعتباريا بتعمل العقل نعم ان اراد من العاب قائلا
ان امكان الامكان نفسه والا لم يصح لان امكان الامكان نسبة بل كيفية
نسبة بين الامكان ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه هكذا اعترض
هذا المقام بكلام نقل هيهنا عن صاحب التلويحات فائدة
عامة وضابطة كلية مشتملة على منافع جمة وسيتبين بها تشكيكات تامة جارية في الوجود والتعدد
والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والموصوفية واللزوم والوجوب
والامكان ونحو ذلك وهي ان كل ما يتكرر نوعه بحيث يكون لا فرد منه فرد

منه

منه موصوفا بذلك النوع حتى يجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على
انه تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة ومرة على انه صفة عارضة له محمولا عليه
بالاشتقاق فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج لئلا يلزم
التسلسل في الامور الموجودة الخارجية المرتبة ولهذا قالوا ان الامور الموجودة
لا يتصور ان يكون موصوفة بمعنوانها ثم لم يكن الابيض البياض ابيض والاسود
السواد اسود والطول طويلا والقصر قصيرا ونحو ذلك فالامكان مثلا لو وجد
فرد منه لا مكن ذلك الفرد او لو وجب من كونه صفة للممكن كان موصوفا او بفرد
منه بالوجوب فيلزم انقلاب الممكن الى الواجب ضعف فله امكان آخر
او الامكان صفة لازمة لا يتصور الممكن كان موصوفا بها وهكذا الى غير
النهاية فيلزم التسلسل الباطل وكذا الدواني فان قيل لم لا يجوز ان
يكون امكان الامكان مثلا نفسه وعين ماهيته لا امرا زائدا عليه فانا به كتجرد
الجسم يلزم التسلسل وكذا الدواني قلت لانه لو كان كذلك لكان
محمولا عليه بالمواطاة بالضرورة واللازم باطل لان الامكان او الامكان ممكنا كان
حمل الامكان عليه بالاشتقاق دون المواطاة اذ لا معنى للممكن الا
ما له الامكان واما اذا اريد ان الامكان ممكن بمعنى انه امكان فلم يكن له فائدة
ولم يتصور فيه نزاع ثم نصحح ذلك في الامور الاعتبارية بان يعتبر العقل له
اوصافا متعددة منقطعا بانقطاع اعتبار العقل وقرره صاحب

هذا المشكوك

التلويحات في المطارحات توجب تفريع عنه هذا المنع وهو ان
الوجوب والامكان والوجود والوحدة والتعين يكون لكل حالها واحد
من انها امور موجودة عندكم اعتبارية عندنا فكل موجود فله وحدة
وتعين ووجوب او امكان وقدم او حدوث فلو كان الامكان مثلا موجودا
لكان له وحدة موجودة ولها امكان موجود له وحدة وهلم جرا
فيلزم التسلسل في وحدات الامكانات وامكانات الوحدات
التي هي امور مترتبة مجتمعة في الوجود مع التطبيق فان ليست الوحدة
نفس الامكان وكذا يلزم سلسلة من وجودات الامكان وامكانات
الوجود ولزم من تعينات الامكان وامكانات التعين وعلى
هذا فقس وسياق الكلام على وجه الاستقصاء والاستيفاء في بحث
الوجوب والامكان لنشاء الملك الرحمن وهو المستعان وعليه التكلان
قوله ولا واسطة بين النقيضين الخ اي لا واسطة بين النفي
والاثبات في شيء من المفهومات بالضرورة العقلية واتفاق العقلاء
فان اراد الثاني بنفي ما ذكرناه من انه لا واسطة بين النفي والاثبات فقصد
اثبات واسطة بينهما فهو غلط فاحش وسفسطة ظاهرة وان اراد
معنى آخر غير ما ذكرناه بان يعتبر الموجود مثلا بحاله كحال والمعدوم بما لا تحقق
له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هي تحقق بما لم يحقق كالنفي والاثبات

والاثبات متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا لا طائل تحت
لانا نسمي الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفي والنافي
معترف بذلك وبثبت الواسطة بمعنى آخر ولا نزاع لنا في ذلك قوله
فان وجد اللونية التي هي السوادية التي هي الفصل الخ اعترض عليه
هذا انما يتم لو انحصر اجزاء السواد في الجنس والفصل وهو ممنوع
لان الهيئة الاجتماعية التي هي جزء صوري قائمة بها وذلك كاف في احتياج
بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالآخر لان الحاجة
الى الهيئة الواحدة وحدة جمعية بحيث احتاج بعض الاجزاء في الحمل
الى بعض واجيب عنه بان هذا مبني على انحصار الاجزاء في الجنس و
الفصل كما صرح موضعه على انا ننقل الكلام الى تلك الهيئة
الاجتماعية بان نقول انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم
قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم
وهما محالان قوله والجواب عن الاول الخ اعلم ان الجواب عنه
يمكن بوجوه ثلثة الوجه الاول اختيار كونه موجودا ومنع لزوم
التسلسل توضيح الكلام على ما حققه الفاضل المحقق في حاشيته
في هذا المقام ان الوجود هو التحقق وكل ما هو مغاير للتحقق فهو في كونه متحققا يحتاج
الى تحقق آخر مغاير له بل هو متحقق بذاته كما انه واما هو عين التحقق فهو في كونه متحققا .

الجنس

لا يحتاج الى تحقق آخر مغاير له بل هو متحقق بذاته ومنوّره بالضوء حيث قال
كما ان كل معنى مغاير للضوء فهو في كونه مضيئا يحتاج الى الضوء ولما
ما هو عين الضوء فهو في كونه مضيئا لا يحتاج الى ضوء آخر بل هو مضيء
بذاته ولما ما ذكره الشارح من ان الموجود شيء له الوجود فكلام ناش
من النظر الى جانب اللفظ ورد هذا الكلام ما حققه في حاشيته على شرح
التجريد من ان الوجود لو كان موجودا في الخارج لكان قائما بالماهية فيه
فيلزم ان يكون لها قبل قيامه بها وجود آخر فيلزم ما علمته من المحذورات
مع ان اتصاف الشيء بنفسه في نفسه غير معقول الا ان يعتبر هناك
تغاير اعتباري فيكون الاتصاف حينئذ اعتباريا لا بحسب نفس الامر
بمعنى ان وجود الماهية في الخارج وجود خارجي لا موجود خارجي والفرق
بينهما ظاهر لمن تأمل ادنى تأمل فالاول يكون الخارج ظرفا لنفس الوجود وفي الثاني
يكون ظرفا لوجود الوجود والحاصل هو الثاني لا الاول وكذلك الضوء
ضوء في نفسه لا انه مضيء في نفسه فان قلت اذا لم يتصف الشيء
بنفسه في نفس الامر كان مسلوبا عن نفسه في نفس الامر والا لارتفع النقيضان
قلت ان السلب فرع تصور الايجاب حيث لا يتصور الايجاب لا يتصور
سلب وليس ذلك من ارتفاع النقيضين عن شيء وانما ارتفاع النقيضين
ان يتصور نسبة لا يصدق ايجابها ولا سلبها وههنا لا يمكن ان يتصور

هذه ان يتصور نسبة الوجود الى الوجود **الوجه الثاني** ان الوجود لا يرد
عليه القسمة كما فصل في الشرح قيل عليه ان هذا اعتراف [illegible]
الذي هو محال لان الوجود اذا لم يرد عليه القسمة بانه اما موجود او معدوم
لم يصدق عليه انه موجود ولا انه معدوم اذ لو صدق احدهما لورد عليه القسمة
اي الترديد بينهما والعجب ما قيل ان هذه الحجة اوضحت
على قياس الاستدلال ان الوجود اما موجود واما معدوم او لا موجود
ولا معدوم والاولان باطلان بمثل الثالث وهو المط وحاصل
الجواب ان هذا الترديد في حق المفهومات التي هي كل الاجزاء
العقلية ما لا يصح عند العقل ولا يعقله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء
ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات
ثابتة عند العقل اما الجزء الاول فلان قوله الوجود موجود بمعنى ثبوت
الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا يعقل الا بين
متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك هناك نسبة
فيكون واما الجزء الثاني فلان قوله الوجود معدوم معناه سلب الوجود
عن نفسه وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه
اذا لم يكن متصورا لا يمكن ورود السلب عليه ضرورة ان السلب
فرع تصور الايجاب فحيث لا يتصور ثبوته لم يتصور هناك الايجاب

وذلك

ولا سلب ولا يكون ارتفاع النقيضين بما مر اثباتا ولا ان الجزء الثالث
فلان قوله الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود
وعلى اثبات سلب سلبه وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم
يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا
سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر
ان المنفصلة المذكورة خارجة عن القضية المعقولة ولا يكون من القضية
الحقيقية قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها لا يقال
الترديد بين النقيضين لا بد ان يكون حاصرا معقولا صادقا في نفسه
عند الجمهور كما صرحوا به وادعوا ان بديهة العقل شاهدة بصحته
وما قررناه من بطلان الجزئين الاولين من تلك المنفصلة ينافي ذلك لانا نقول
معنى كلامهم ان كل مفهوم مغاير لمفهوم يتصف بخصوصية افراده وبينهما كان
ذلك حصرا عقليا بديهيا صادقا واما ما ذكروا التصريح بهذا التقييد لانه
المتبادر من قولهم ترديد الشيء بين النقيضين حصر عقلي فلا حاجة الى التصريح به
اولا ترى ان ترديد احد النقيضين بين نفسه ونقيضه مما لا يتصور فانك
اذا قلت آ اما ب او ليس ب كان ذلك ترديدا صحيحا
معقولا صادقا بديهة ونقيضه مما لا يتصور فانك اذا قلت آ اما آ
او ليس آ واردت بالالف مفهومه لم يكن ذلك الا ترديدا بحسب العبارة

العبارة فقط هذا هو التحقيق الذي افاده الفاضل المحقق في حاشيته
على شرح التجريد من اراد الاطلاع على زيادة التفاصيل فليطالع
ثمة الوجه الثالث اختيار كونه معدوما لانه مرتفع عن الخارج
ولا استحالة فيه لانه لا يلزم منه الا امتناع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو
اي بالمواطاة بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم لا اتصافه
بنقيضه بالاشتقاق فلا يمتنع فان كل صفة قائمة بالشيء فرد
من فرد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به
فهو صادق على الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان يصدق الوجود ذو لا وجود
هذا اراد الاقوام في الخلوص في هذا المقام فعليك الاختيار ثم الاجتهاد
قوله فنقول ان الوجود موجود في الذهن الخ هذا الجواب انما يصح اذا
كان الترديد بالنسبة الى الوجود الذهني او مطلق الوجود واما اذا ورد
بالقياس الى الوجود الخارجي كما هو الاليق بحال من بحث الحال فلا صحة
لهذا الجواب اصلا بل جواب تلك الشبهة احد الوجوه الثلثة
المذكورة سابقا قوله اما اذا كان المجموع مطابقا فلان ما ثبت
البسيط في الخارج اذا لم يكن في ذاته شيئان فكيف يتصور ان المطابقة
صورتان متغايرتان والبديهة شاهدة بما نحن اليه ذهب بان
الشاهد بذلك الاستحالة بديهة الوهم وذلك لا لفكر في الصور المحسوسة

كالمنقوشة على الجدار وبالصور الثابتة في الخيال وبالصور المنطبعة في المرآة اذ
يستحيل مطابقة صورتين فيهما لشيء واحد وان الصور التي ينتزعها
العقل من الجزئيات بحسب استعدادات وشروط تحصل بكثرة
ممارسة النفس للجزئيات او قلتها وتشبثها بالملكات ومناسباتها
بينها فلا استحالة فيها ان ينتزع النفس صورة
مطابقة لشخص مخصوص وصورة لغيره
ينتمي لنوعه وصورة لشخص من جنسه
انتهى بحث المهية
الكلام
بعون الله الملك العلام



٣١٣
٤٥٨
٥٠٦
١٢٧٧

ـ ٢٩٩٩٣